عالم المعرفة
٢٠٦

البنيوية وما بعدها

من ليفي شتراوس إلى دريدا

تحرير: جون ستروك
ترجمة: د. محمد عصفور

ـة شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

عالم المعرفة

٢٠٦

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

البنيوية ومابعدها

من ليفي شتراوس إلى دريدا

تحرير: جون ستروك

ترجمة: د. محمد عصفور

رمضان ١٤١٦ هـ - فبراير / شباط ١٩٩٦ م

المراسلات:

توجه باسم السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآدا

فاكس: ٢٤٣١٢٢٩ ، ص. ب: ٢٣٩٩٦ ـ الصفاة ـ الكويت 13100

العنوان الأصلي للكتاب :

Structuralism and Since

From Lévi Strauss to Derrida

Edited by John Sturrock

Oxford University Press, 1979

المحتويات

مقدمة

نشرت مجلة أدبية فرنسية في سنة ١٩٦٦ رسما كـاريكاتوريا، أعيد نشره كثيرا بعد ذلك، يصوّر أربعة من المفكرين الـذين يتناولهم هذا الكتاب، وهم كلود ليفي شتراوس ورولان بارت وميشيل فوكـو وجاك لاكان، جالسين على الأرض تحت بعض الأشجار المدارية وهم يرتدون التنانير والخلاخل التي اعتدنا رؤيتها في الصور الكاريكاتورية التي تصوّر المتوحشين (كما أن غندور المجموعة، وهو الدكتور لاكـان، ظهر وهو يرتـدي ربطة عنق على شكل وردة). ولم يكن هذا الرسم بحاجة إلى تعليق، ولكنه عرف بعد نشره بعنوان «حفلة غداء البنيويين» رغم أن الـرسم لا يظهر الأشخـاص الأربعـة وهم يأكلون، بل يصـوّرهم وهم يتكلمون، وهو الأمر الذي يدلُّ عليهم بشكل أفضل.

لم يكن هذا الرسم قاسياً البتّة، ولم يقصـد الرسّام أن يسخر من شخصياته بل كان يعترف بوصولهم إلى الحياة الفكرية الفـرنسية بوصفهم قوة جديدة ذات شأنٍ كبير. ولئن صـوّرهم على أنهم سكان شرف في جـزر بحـر الجنوب، فقـد كـان يشير بـذلك إلى هيمنـة ليفي شتراوس في تلك الآونـة، أي يحيّي عـالم الأنثروبـولوجيـا الذي كـان يعرف أفضل مـا يعرف بكتـاباتـه التي نشرت عن العمليات الـذهنية التي تتميـز بها الشعوب التـي يسمّيها بعضهم «بـدائية»، مثلما كان يحذّر أيضاً من أن الكثير من الأفكار التي كان يقدّمها هؤلاء المفكرون الأربعة للناس كانت أفكارا غريبة exotic لا يسهل على المناخ الفكري السائد في فرنسـا أن يتمثلها بسهولة. لقـد كان من الضروري أن يُعد الفـرنسيون لكي يقبلوا أن تقاد أذهانهم إلى طرق جديدة غريبة.

ليس من الحكمة أن نشتطَّ في قـراءة المعاني التي يتضمنها ظهـور رسم فكه واحد مهما بلغ من إعجـاب الناس به فيما بعد. غير أن الرسـام أحسن اختيار

اللحظـة. فقد جـاءه الإلهام المباشر من ظهـور كتـابين رئيسين لكل من فوكـو ولاكان في باريس سنة ١٩٦٦ دون أن يفصل الواحد عن الآخر أكثر من بضعة أشهر. والكتـابان هما «نظـام الأشياء» The Order of Things و«كتـابـات» Ecrits [١]. وهما كتابان بالغا الصعوبة، شديدا الأصالة، كل في حقله، أي في تـاريخ الأفكـار والتحليل النفسي على التـوالي. لقـد بـدا من المحتمل أن «لحظة» متميـزة من لحظات الفكـر الفرنسي المعـاصر قد وصلت، وهي أول لحظة من هذا النـوع منذ انتصار الوجودية السارتـرية في السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية مباشرة. فقد كانت الوجودية في السنوات الأخيرة من عقد الستينيات مذهباً عفى عليه الزمن رغـم أن عددا من معتقداتها الرئيسية كانت قد غدت جزءاً من التيار السائد في الفكر الفلسفي. ولم تكن هناك، باستثناء الماركسية التي ما تـزال بديلاً دائماً يمكن لأي مفكر بـاريسي جادٍ أن يختاره، لم تكن هناك أي حـركة أيديولـوجية يبدو أن من الممكن الانضواء تحت لـوائها. ولاح أن «البنيـوية»، ممثلـة بأشخـاص الحكماء الأربعـة الذين اجتمعـوا تحت أشجار النخيل، تقـدم أيديـولوجيـة من هذا النوع. ذلك أن وصـول كلٍ من فوكو ولاكـان للانضمام إلى ليفي شتراوس وبارت اللذين كانـا يتمتعان بسمعة طيبة، جعل الناس يـدركون أن هناك فلسفة جديدة متاحـة ـ واحدة من تلك التبلـورات الفكريـة التي يمكن أن يـزودنا التـاريخ الفكـري الفرنسي بأمثلـة عديدة عليها، تبلورات تتحد فيها أفكـار متناثرة يبدو عليها التناقض فتشكل كلاً يتصف بالانسجام.

أما أن الأفكار التي تعنينـا تشكل كلاً متناسقا أم لا فهي مسـألة سأتناولها بالبحث في هذه المقدمة.

---

(١) سنذكر أعمال الكتاب الخمسـة الذين يتناولهم هذا الكتاب بالإنجليـزية والعربية حيثما وردت في المتن إن كـان لهاترجمات بـالإنجليـزية. والتـواريخ المعطاة هي تـواريخ النشر الأصليـة باللغـة الفرنسية. أما المعلـومات الكاملة عن كتب هؤلاء الكتاب الخمسة فيجـدها القارىء في الحاشية البيليوغرافية في نهاية كل مقالة من مقالات الكتاب.

لقد استخدمت كلمة «البنيوية» فيما سبق من كلام موضوعة بين علامات اقتباس لكي أميز بين الظاهرة السوسيولوجية وشيوعها الواسع السريع بوصفها «حركة» في فرنسا وخارجها، ومجموعة المبادىء الفلسفية التي لا تتصف بالإثارة أبدا، والتي تتشكل البنيوية منها على الصعيد الفلسفي. وقد تكرَّرَ كثيراً (من أجل ترسيخ هذا التمييز ذاته) القول إن البنيوية ليست مذهبا، بل هي منهج: إذ لا يمكن للمرء أن يصبح بنيوياً بالطريقة التي كان يمكن له أن يصبح بها وجودياً ـ فليس ثمة نوادٍ ليلية بنيوية على الجانب الأيسر «من النهر»، وليس ثمة ملابس بنيوية ترتدى أو أسلوب حياة يتبع، لأن البنيوية ما هي إلا منهج بحث، طريقة معينة يتناول بها الباحث المعطيات التي تنتمي إلى حقل معيَّن من حقول المعرفة بحيث تخضع هذه المعطيات ـ فيما يقول البنيويون ـ للمعايير العقلية.

والبنيوية لم تظهر فجأة في باريس. وما حدث في باريس في الستينيات هو أن هذه الوسيلة المعرفية العادية تحولت بقدرة قادر إلى شعار اتخذه بعض الناس ووجدوه أمراً مثيرا، فخلقوا منه «موضة» فكرية شاعت شيوعا تجاوز حدود المعقول، مما جعل تحوّل البنيوية إلى «البنيوية» سيئة السمعة مصدر انزعاج لمفكّرٍ من طراز ليفي شتراوس، البنيوي الخالص الذي اعتقد بوضوح أن سمعته الأكاديمية ستنحط لو أنه نصب رغما عنه زعيما لبدعة فكرية جديدة. على أن كلا من البنيوية و «البنيوية» انتشرتا منذئذ خارج فرنسا على مستوى أصغر وبقدر أقل من الحماس، ولكن بقدر لا يقل عما أنتجتاه في فرنسا من الأثر والإرباك. ولقد وجد بعض الناس في البنيوية كشفاً أصيلا يمكنه أن يعيد توجيه الطرق المتبعة في البحث في حقل من حقول الدراسة توجيها مفيدا، بينما وجد سواهم في «البنيوية» كلمة تجذب النظر تنفع للتلويح بها أمام الخصوم أو لاستخدامها شارةً للانتماء إلى مجموعة الراسخين في العلم.

إن الهدف من هـذا الكتـاب هـو أن نشرح، دون تخوّف أو محاباة، عمل خمسةٍ من المفكـرين الفرنسيين الـذين تـرتبط أسماؤهم عـادة بـ «البنيويـة»، والهدف من ملاحظاتي التمهيدية هنا هو تحديد الأرضية المشتركة التي تجمع بين هؤلاء الخمسـة وتبرر ظهورهم معاً في كتاب واحد. والعنـوان الذي يعـرف به الرسم الكـاريكاتوري الذي وصفتـه، وهو «حفلة غداء البنيـويين»، عنوان لم يحالفه الحظ إلى حـدٍ ما، إذ إنه يـدل على قدر من التلاقي بين أفكـار المفكرين الأربعة الذين يضمهم الرسم، وهو أمـر لا يمكن إثباته من كتاباتهم. فبعض هؤلاء «البنيويين» أكثر بنيوية من بعضهم الآخر.

فهنـاك في الطَّـرف القصي منهم يقف ليفي شتراوس (وهـذا هـو السبب الذي جعل المقالة التي تتناوله هي الأولى في الكتاب)، وهو كاتب اختار أن يعرف جهـده طوال حياتـه بمنهج البحث الذي قـامت عليه أبحاثـه. فهو يلوّح بأعـلامه البنيوية في عنـاوين بعض كتبه: «البنى الأولية للقـرابة» The Elementary Structure of Kinship (١٩٤٩)، أو «الأنثـروبـولـوجيـا البنيوية» Structural Anthropology بجزأيه (١٩٥٨، ١٩٧٣). والتزامه بالبنيويـة صريح مطلق. وهو يعتقد بأن المنهج الذي اتبعه هـو الذي مكّنه من جعل المعطيات التجريبية حول مؤسسـات القرابة والطوطمية والأسطورة أقرب إلى الفهم من أي وقت مضى. لا بل إنـه يمضي إلى ما وراء تفسير هذه المعطيات بحيـث ينتهي إلى تحديد ماهيـة ما يعتبره الصفـات التي يختص بها الذهن البشري عـامة. ويتميَّـز ليفي شتراوس عن أصحابـه الذين يضمُّهم هذا الكتـاب باتسـاق منهجه، وبعقـلانيته، وبـالمباشرة في نقل مكتشفـاته وأفكاره إلى قرّائه.

أما بقية المفكرين الأربعة الـذين يضمهم هذا الكتاب فلن يسعد أي منهم بلقب «البنيوي»، وهو لقب سيعتبره كل منهم خرقا شديدا لحريته في التفكير. فبـارت شديـد الانتقائيـة بقدر مـا يتعلق الأمر بـالمناهج التي اتبعهـا لدراسـة

الأدب، وهو يـؤمن إيماناً عميقاً بضرورة الانتقـال الدائم من مـوقفٍ نظري إلى آخر. واتخذ لنفسه في أوقات متباينة مناهج استقـاها بوضوح من هذا المفكر أو ذاك من المفكرين الذين يتناولهم هذا الكتاب. أما فوكو فقد احتج علانية على حشره بين «البنيويين» وذلك لأسباب تشبه تلك التي كان بارت سيلجأ إليها. فهو الآخر لا يودّ أن يحتل موقعاً ثابتاً على المطياف الأيديولوجي أو الفكري، بل يفضل أن يتحرك بحرية، وأن يظهر تارة في هذا الجزء من المنظر الطبيعي وتارة في ذاك، وذلك من أجل إخضاع الأشكال المتعددة، التاريخية منها والمعاصرة، من أشكال المعرفة والقوة للبحث والتساؤل دون أن يخضع هو لمثل هذا البحث أو التساؤل. وإذا مـا سأل أحدهم: «أين يقـف فوكو؟» فإنـه لن يحصل على جواب سهل. أما لا كان فهو مشهور بـاستقلاله المتعالي وبأنه رجل يفضل أن يتبعه الآخـرون ويتأثروا به على أن يظهـر وكأنه يتبع سـواه أو حتى يرتبط بهم. وينصب طموحـه الأكبر على محاولة تقديم فـرويد من جـديد إلى بلد كـان قد فشل بشكل يلفت النظـر في تقبُّل الأفكار الفـرويدية. وليس هنـاك من دليل على أن لاكان قد أعطى أي اهتمام لأعمال معاصريـه من المفكرين الفرنسيين. وعنـدما نصل إلى دريـدا ـ أخيرا ـ نجد أنـه قد بـرز في وقتٍ متأخر عن بقيـة المفكّرين الذين نتناولهم هنا (لم يكـن سنة ١٩٦٦ قد نشر أي كتاب كامل من تأليفه مع أنه نشر في العام التالي ثلاثة كتب دفعة واحدة)، ولذا فإن اسمه كان أقل ارتباطا بـ «البنيوية» منهم. لا بل إنـه غدا ـ أراد أم لم يردْ ـ الملهم الذي لا ينـازعه أحـد للحـركـة التي تلتها، وهي الحركـة التي تعـرف الآن بـ «ما بعـد البنيويـة»، وذلك بالدرجـة الأولى لأنه خصص جـزءاً مهما من كتاباتـه لقراءة الأعمال النظريـة لمعاصريه قراءة متأنيـة ولفضح بعض ما فيها من فـرضيات لم تُمَحَّص. ودريدا، شأنه في ذلك شأن بارت وفوكو، مناهض مرير لنظم الفكر المتعـاليـة transcendent التي يقصد منهـا أن تعطي لأتباعها مـواقف هيمنة يطلـون منهـا على من هم دونهم ويحكمـون عليهم طبقاً لها. وهـو أيضـا دائم الحركة في أنحاء المشهد الفكري.

هذه إذن هي إحـدى طرق الفصل بين المفكرين الخمسـة وجعلهم ينتمون إلى مجموعتين متعـارضتين. فليفي شتراوس ولاكان شموليـان، كلاهما ينشغل بالعمليات التي يجريها الذهن البشري بعامة، لا بالعمليات التي تجريها أذهان معينة في أوقات معينة. ويـدَّعي ليفي شتراوس أنه استطاع أن يكتشف خلف خليط الوقـائع التجريبية بنيـة ذهنية كلّية. كـذلك يدّعي لاكـان، وهو محلّل نفساني يهتم بالنظرية لا بالتجارب المحددة التي يواجهها في عيادته أو في علاج المرضى الأفراد، يـدعي أنه يكتشف القـوانين التي تعمل بها النفس الإنسـانية بشكل عام. أمـا بارت وفوكو ودريـدا، في الجهة المقابلة، فيبـدو أنهم نسبيون منشغلون بالبعد التـاريخي للتفكير، كيف يتطوَّر عبر الزمن، وماذا يعني ذلك ضمن مجتمعـات بعينها. وهم يحجمـون عن تجاوز مـوضوعـات دراستهم كما يفعل ليفي شتراوس ولاكان، ليشيدوا ما يقابل ما أشاده المفكران الأخيران من ميتـا أنثـروبـولـوجيـا meta-anthropology وميتـاسـايكـولـوجيـا meta-psychology*.

إنني أستخدم هذا المثال بوصفه واحداً من الأمثلة التي تبين كيف أن هؤلاء المفكرين الخمسة يمكن أن يقارنوا ويصنّفوا. ولـو نظرنا إليهم من زوايا أخرى لانتظمـوا طبعـا ضمن أصنـاف أخـرى. إذ إن من الممكن إجـراء الكثير من المقارنات والمعـارضات بينهـم، ولكن إجـراءها يؤكد اختـلاف أفكارهـم لا ائتلافها. فهم يتفقون عند بعض النقـاط ويختلفون عند بعضها الآخر. ومن الصعب جدا إثبـات كل درجات التماثل بين الـرجال الخمسة خصـوصا لأنهم يعملـون في حقـول مختلفـة من حقـول البحث. ولست أظن أن هـذه المهمـة تستحق العناء لأنها لـن تثبت الكثير. لكن هذا لا يعني أن جمع هـذه الثلّة من المفكرين أمـر مبتسر لا يبرره أكثر من كـونهم ظهروا معـاً. فهناك العـديد من

* إن كـان علم الأنثروبـولـوجيا علماً يبحث في الإنسـان والمجتمعات الإنسـانيـة وثقافـاتها فإن علم الميتاأنثـروبولوجيا (قيـاساً على الميتافيـزيقا) علم يبحث في فلسفة علم الأنثـروبولوجيا ومفـاهيمه. وقس على ذلك فيما يخص علم الميتا سايكولوجيا (المترجم).

نقـاط التقـاطع في أعمالهم، والمقـالات الخمس التـالية يعـزّز بعضهـا بعضـاً باستمرار. ولقد يفتقر هـؤلاء «البنيويون» إلى برنامج مشترك فيما بينهم، ولكنهم لا يفتقرون إلى الأصل المشترك. ذلك أن شجرة العـائلة التي تنتمي لها أفكارهم هي التي تبيّن صلة القربى بينهم.

هذا الأصل المشترك هو إلى حد كبير مسألة مفردات لغوية: فهناك عدد من المصطلحـات التي تتكرر في أعمالهم وتتكـرر بشكل لا مفر منـه في أي شرح لأعمالهم يضطلع بـه سواهم. وهـذه المصطلحـات مألوفـة في فرنسـا أكثـر مما هي مألـوفة خـارجها، وهي مصطلحـات تثبت مقولـة وردت في كتاب بارت «مقالات نقدية» Critical Essays، وتفيد بأن «علينا في نهاية المطاف أن نرى الرمز المحكي للبنيويـة في اللجوء الجادّ لقاموس الدلالة».
وقد لا يكـون لهذه الكلمات ما يتوقع أن يراه النـاس في التعريف من شكل أو ثقة بالصحة، ولكن يمكننا أن نأخذها على أنها تعريف. فما يعنيه بارت هو أن البنيـوي الحق (الجادّ) يتبين لنا من خـلال الاستخدام الذي يقـوم به لعدد من المصطلحـات الفنية المأخوذة ــ كما يحصل عادة ـ من اللغـويات البنيـوية. وقـد عمل، بخبث، على إدراج هذه المصطلحـات في تعريفـه ليعلن مباشرة عن ولاءاته. وهذا المصطلح هو الرمز sign، وهو مصطلح أساسي من مصطلحات «قاموس الدلالة».

تعود أصول هذا القاموس إلى الكتابات المدهشة في أصالتها التي خلّفها عالم اللغـويات السويسري فـردنان دي سوسير (١٨٥٧ ــ ١٩١٣) الذي تستند على أعماله النظرية الخاصة باللغة الطبيعية أو الإنسانية التي تعود إلى أوائل هذا القرن كلُّ الأعمال البنيوية الحديثة. لكن سوسير لم يحظ في البلاد الأنغلوسكسـونية بمثل مـا حظي به في فـرنسا مـن التقدير والتـأثير، إذ إنه يعتبر هناك واحدا من آباء العقل المعاصر الكبار. ويعتمد مفكّرونا الخمسة جميعا على مـا كشفه لنا حول اللغـة، وبشكل خاص ما كشفـه عن طبيعة الوحدة الأساسية في أي لغـة، أقصد الرمز Sign اللغوي. وليس ثمـة ما

يدعونـا هنا لإعطاء تعريف للرمـز، وهو أمر بالغ الصعـوبة. لكن يمكننا القول بدلا من ذلك إن أي كلمة في اللغة هي رمز وإن اللغة تعمل بوصفها نظاما من الرموز.

لقد حلل سـوسير الرمـز إلى مكوّنَيه: الصـوت أو المكوّن الصـوتي، ودعاه الـدّال signifier أو signifiant بالفرنسية)، والمكـوّن الذهني أو الفكري conceptual ودعاه المدلول (signified (signifié. وهنا يجدر بنا أن نلاحظ أن هذا التحليل يهمل الأشياء التي يطلب من الرموز اللغـوية أن تمثلها عندما نودّ أن نشير إلى العالم من حولنا. أي أن المدلول ليس شيئا بل فكرة عن شيء، أو مـا يخطر في ذهن المتكلّم أو السّـامع عند التلفّظ بـالدالّ الصحيح. وهـذا يعني أن الدال يشكّل الجانـب المادي من اللغة: وهو في حـالة اللغـة المحكية أيُّ صوت ذِي معنى يلفظ أو يُسمع، وهو في حـالة اللغة المكتوبـة أيُّ علامة ذات معنى تكتب على الصفحة.

أما المدلول فهو الجانب الذهني مـن اللغة، وهو جانب كثيراً ما نعتبره غير مادّي مع أن من المؤكد أن المدلول في الدماغ هو أيضا حادث عصبي. والدوال والمدلولات لا يمكن فصلهـا بهذه الطريقـة إلا من قبل المنظر اللغـوي، أما في واقع الحال فهما لا ينفصلان. فالصوت الـذي لا يعني شيئا حقاً ليس إلاّ لأنه لا يدلّ ـ إذ لا يمكن أن نحصـل على دالّ دون مدلول (٢). كـذلك لا يمكن القول إن هناك مفهـوما من المفاهيم لم يجد ما يعبر عنه، أي مـا لم يتخذ شكلا ماديا، إما داخليا على شكل فكرة أو خارجياً على شكل لغة ـ أي لا يمكن أن نحصل على مدلول دون دالّ.

تشكل هذه المصطلحات الثلاثـة، الرمز ومكوّناه معا، «قـاموس الدلالة» الذي ألمح له بارت والذي يرى فيه دليلا كافيا على انتماء كاتب ما إلى البنيوية. والتمييز بين الدال والمدلول تمييز يجب تذكره عند قراءة المقالات الخمس في هذا

---

(٢) يجب أن نحـذر هنـا لأن من السهل اختراع دوال «لا معنى لها»، لكن هـذه الـدوال تـدل على «انعدام المعنى»، أي تكون لها مدلولات صحيحة رغم كل شيء.

الكتـاب لأن فهم أي منهـا لن يكون ممكنـا تمامـا دونه. وهـذا التمييـز يمكن تطبيقـه أيضـا على مـواقف غير تلك تتضمـن تحليل الـرمـوز المكـوّنـة للغـة الطبيعية. فنحن نمر في حياتنا اليومية بعدد لا يحصى من الرموز غير اللغوية، قوامها الصور والرسوم البيانية على سبيل المثال.

والحقيقة هي أن أي شيء مهما كـان، طبيعيا كـان أم مصطنعا، يمكن أن يتحول إلى رمـز بشرط أن يستخدم لنقل رسالة مـا، أي بشرط أن يدل. أمـا الزهـرة التي تنمو لكي تحمـرَّ خجـلا دون أن تُرى «كما يقـول الشاعـر غري» فـلا يمكنها أن تصبح رمـزا لأنه ليس هنـاك من شخص يمكن أن يحوّلها إلى رمز. أما حين توجد الزهور ضمن ثقافة من الثقافات فإنها يمكن أن تتحـولَ إلى رموز، بل إنها تستعمل كـذلك. عنـدما يصنع منهـا إكليل وترسل إلى جنازة مثلا. وهنا يكون الإكليل دالاً قـد نعبر عن مدلوله بقولنا «تعازينا». (لا يمكن أن يكون للإكليل مدلول دقيق لأن لغة الزهور تفتقر إلى الدقـة، في ثقافتنـا نحن على الأقل. لكن يمكن القول أيضـا إنه ليس هنالك من إكليل دون معنى من نوع ما).

إن طبيعـة الرسـالة التي تنقلهـا الـرموز التي هي مـن نوع أكـاليل الزهـور تحددهـا ا لثقـافة التي يعيـش فيها المرسل والمتلقي. فـالـزهـور ليس لها معنى طبيعي، بل لها معنى تحدده الثقافـة أو التقاليد. (وقد كـان ليفي شتراوس هو الذي شـدد أكثر من غيره على ضرورة عـدم الخلط بين مـاهو طبيعي ومـا هو ثقافي لأن هذا الخلط معناه الفشل في إدراك ما هـو إنساني). وعندما تستخدم «الزهور» بوصفها رموزا فإنها تـدخل فيما يدعى بنظام من الرموز code، وهـو قناة اتصـال تربط الجانبين «المرسل والمتلقّي» بأي تبادل ثقافي من هـذا النوع. ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن مجموعات من الكلمات يمكنها بالطريقة ذاتها أن تشكل رمزا واحـدا، أي أن مجموعات الـرموز يمكنها أن تشكل رمـزا واحدا. وهي تفعل ذلك فعـلا في الاقتبـاس الـذي أوردتـه عن بـارت، حيث تشكل

كلمتا «قاموس الدلالة» رمزا واحدا ينقل لكل من هو قادر على تفسيره الرسالة التي تقول «أنا بنيوي». وتجرى دراسة الرموز بشكل عام وكذلك الكيفية التي يعمل بها ذلك العدد الهائل من نظم الرموز في أي ثقافة من الثقافات، وهي النظم التي تمكّننا من نفسير هذه الرموز بشكل مقبول، تجرى تحت اسم السيميولوجيا في فرنسا وغيرها من الأقطار الأوروبية وتحت اسم السيميوطيقا في الولايات المتحدة (٣). وقد كان سوسير هو الذي دعا إلى إقامة مثل هذا العلم العام لدراسة الرموز أيضاً.

كذلك أدخل سوسير زوجين آخرين من المصطلحات المتقابلة التي لها أهمية كبرى في فهم أسلوب التفكير الذي نحن بصدده هنا. فقد ميَّز أولاً في دراسته للغة بين اللغة langue والكلام parole. فاللغة هي النظام النظري للغة من اللغات أو بنيتها ـ هي مجموعة القواعد التي ينبغي على متكلمي تلك اللغة أن يلتزموا بها إذا أرادوا الاتصال فيما بينهم. أما الكلام فهو الاستخدام اليومي لذلك النظام من قبل المتكلمين الأفراد. وهذا التمييز يمكن أن نقارنه بشكل مفيد بتمييز أشيع وأذاعه بين الناس في وقت أقرب منا النحويُّ الأمريكي نوام تشومسكي الذي يميز بين الكفاءة اللغوية competence والممارسة اللغوية Performance، وهما مصطلحان يعنيان على التوالي نظرية اللغة التي يبدو أننا نحملها على الدوام في رؤوسنا والتطبيقات العملية التي نستمدها من تلك النظرية. وقد كانت مهمة عالم اللغة الحقة من وجهة نظر سوسير هي أن يدرس اللغة لا الكلام لأن دراسته للغة هي التي تمكنه من فهم المبادىء التي تقوم عليها وظائف اللغة عند التطبيق.

---

(٣) مما يلفت الانتباه أن هذين المصطلحين البديلين يشكلان بحد ذاتهما نظاما بسيطا من الرموز. فإن قلت إنني سيميولوجي فإنني أكون قد أعلنت عن ولائي للنموذج السويسري أو الأوروبي في دراسة الرموز. وإن قلت إنني سيميوطيقي فإنني أكون قد ربطت نفسي بالنموذج السائد في أمريكا الشمالية، وهو النموذج الذي يستلهم الفيلسوف البراغماتي الكبير تشارلس س. بيرس.

ويظهر هذا التمييز المهم في الأعمال التي يدرسها كتابنا هذا على شكل تمييز بين البنيـة والحدث، أي بين نظم مجردة من القواعـد وأحـداث مجسَّدةٍ مفـردة تظهر ضمن ذلك النظام. والعلاقة بين الحدث والنظام ومسألة أي منهما يجب أن يأتي أولا ـ هل تسبق البنى الأحداث أم الأحداث تسبق البنى؟ ـ أمر خضع للكثير من الجدل.

أما التمييـز السوسيري الثـاني، وهو آخر مـا يهمنا من تمييـزاته هنـا، فهو التمييز بين محوري البحث المتزامن والمتتابعsynchronic, diachronic. فمن الممكن أن ندرس اللغـة ـ إن شئنـا تطبيق الفكرة على مـوضوع دراسـة سوسير نفسه ـ حسب محورين مختلفين تمام الاختلاف: إذ يمكننا أن ندرسها باعتبارها نظاماً يؤدي وظيفتـه في لحظة من اللحظات أو باعتبارهـا مؤسسة تطورت عبر الـزمن. وكـان سـوسير نفسه يحبـذ دراسـة اللغـة بـوصفهـا ظاهـرة متـزامنـة synchronic في مقابل الدراسات التي كان يقـوم بها سابقوه من لغويي القرن التاسع عشر، وهي الدراسات التي تتناول اللغة باعتبارها ظاهرة متتابعة. فقد كان هؤلاء اللغـويون مهتمين بتاريخ كل لغة على حـدة، بأصول مفرداتها وبما طرأ على أصـواتها من تغير وما شابه ذلـك، ولم يتوقفوا ليكتشفوا البنيـة الكلّية لأي لغة من اللغات وذلك عن طريق إيقافهـا عند لحظة من لحظات للنظر في المبادىء التي تعمل بموجبها من أجل فهمها بشكل أسهل.

وهكذا أدخلت اللغـويات البنيوية أو التي تـدرس اللغة باعتبارهـا ظاهرة متزامنة تحولا ثورياً في المنظور. وقد كان هذا النوع من اللغويات قادرا على إدراك أن الدراسة الشـاملة للغة لابد أن تضم زاويتي النظـر، ولكنها مستعدة لإهمال زاوية النظر التتابعية من أجل وضع اللغويات على أسس أقوى تؤتي ثمارا أكثر. والبنيوية برمتها ذات نظرة متزامنة بالضرورة. فهي تعنى بدراسة النظم أو البنى التي أنتجتها على أمل تفسير عملهـا الراهن. وهـذا هو السبب الـذي كثيرا ما وجـدت البنيويـة نفسها مـن أجله على خـلاف مع الماركسية في فـرنسـا بوجـه

خاص، ذلك أن الماركسيــة تعتبر أي إنكار للتاريخ أمـرا مرفوضـاً تماما. فهي بوصفها تفسيرا موغلا في التاريخيــة للواقع الاجتماعي فلسفة تتصف بالتتابعية. ولذا فإنها لا يمكن أن تتهاون مع البنيوية الخالصة.

ومن التأثيرات الأخـرى التي يمكن الرجـوع بها إلى لغـويات سـوسير ذلك التأثير الذي لا علاقة له بالمفردات ولكنـه أبعدها غورا وأصعبها تحديدا. فمن الفرضيات الأســاسية في نظرية اللغـة عند سوسير أن الرمـز شيء «اعتباطي». وهو كذلك من ناحيتين: فالدال شيء اعتباطي لأنه ليست هنالك من علاقة طبيعية بينـه وبين ما يـدل عليه (وهو غير المدلـول في هذه الحالـة)، بل هناك عـلاقة يقبلهـا النـاس بحكم التقليد أو العـرف. إذ ليس هنـاك من خاصيـة تشترك بها كل الأشجـار مثـلا بحيث يقتضي المنطـق أو الضرورة أن نـدعـوهـا «أشجاراً». لكـن هذا مـا ندعـوها به لأننـا اتفقنا على ذلـك. أما الفـرنسيون فيدعونها arbres. لكن اللغة تتصف بالاعتباطية على مستوى المدلول أيضاً، لأن كل لغة قـومية تقسم بطـرق مختلفة كل مـا يمكن أن يعبر عنه بكلمات كما يتضح لكل من يمارس الترجمة من لغة إلى أخرى. فهـذه اللغـــة تضم مفاهيم لا تضمهـا تلك. والمثال الـذي يحب اللغـويـون أن يعطوه للتمثيل على هـذه الاعتباطية هو مثال اصطلاحات الألوان، وهي اصطلاحات تختلف بشدة من لغة إلى أخـرى حتى ولو شكلت الألـوان ذاتها سلسلة متصلـة وكانت ظـاهرة عامة لأنها تتحدد بشكل طبيعي بواسطة ذبذبات موجاتها.

والنتيجـة البالغـة الأهميـة التي يستخلصها سـوسير من هـذه الاعتباطيـة المزدوجة هي أن اللغة ليست نظاماً من الأمور الجوهرية الثابتة بل من الأشكال غير المستقـرة. إنها نظام من العـلاقات بين الـوحـدات التي تشكلها، وهـذه الوحدات ذاتها تتشكل هي الأخرى من الاختلافات التي تميزها عن سواها من الوحدات التي لها بها علاقة. وهـذه الوحدات لا يمكن أن يقال إن لها وجوداً بذاتها بل تعتمد في هويتها على أندادها. فـالمحل الذي تحتله وحدة ما، سواء

أكانت صـوتية أو معنويـة، في النظام اللغـوي هو الذي يحدد قيمتهـا. وهذه القيم تتغير لأنه ليس هنـاك ما يمسك بها ويثبتهـا. والنظام اعتباطي بـالنسبة للطبيعة، وما هو اعتباطي قد يتغير.

لقد كانت الخلاصة الشهيرة التي وضعهـا سوسير لهذا الاكتشاف الجوهري هـو أن «اللغة شكـل وليست جوهـراً». وهـذا اكتشاف لـولاه لما كـان أي من الأعمال التي نشرهـا ليفي شتراوس وبارت وغيرهما ممكنـاً. فـالبنيويـة تتمسك بهذه الفرضيـة الجوهريـة، وهي أنها تدرس العلاقـات القائمـة بين عناصر في نظام يشترط كل منهـا وجود الآخر وليس بين جـواهر كل منها مستقل بـذاته. وأسهل ما نمثـل به على ذلك هو اللجـوء إلى اللغويـات. فليس هناك مـا هو جوهري أو مستقل بذاتـه في أي كلمة من الكلمات، ولتكن كلمة rock تحتـل هـذه الكلمة مكـانا معينـا من الناحيتين الصـوتيـة والدلاليـة. فمن الناحيـة الصوتية لا يمكن تحديدهـا إلا برسم حدود ذلك المكان: أين هي الحدود التي إذا عبرتها هـذه الكلمة تتحـول من rock إلى رمز آخـر من رموز اللغـة هو على سبيل المثـال ruck أو wreck، وهما رمزان يحدّانها صوتيا. أمـا من الناحية الدلالية فلا يمكننـا تحديد معنى الدال rock إلا بتمييزها عن الـرموز الأخرى التي تحدها من الناحية الدلالية، مثل كلمة stone (حجر) وboulder (صخرة عظيمة) وcliff (جرف صخري).

وباختصـار: ليس هناك معنى دون اختـلاف. واللغة التي تتشكل من كلمة واحدة لغة مستحيلـة، لأن كلمتها الواحدة يمكن أن تطلق على كل شيء ولا يمكنها أن تميز شيئا عن سواه. وهي تحتاج إلى كلمة واحدة أخرى على الأقل حتى يتحـدد معنـاهـا. إذ إن مـن الممكن أن نميـز بين كل محتويـات الكون بواسطة لغـة من كلمتين أو نظام رموز من رمزين بـاعتبار هذه المحتـويات إمـا bing أو bong، لكن هـذه اللغة أو هـذا النظام يتصف بالبدائية والفجاجة بطبيعة الحال. لكننا لن نحصل على اللغة تلك

إلا إذا أدخلنا إليها ذلك الفرق الصوتي الضئيل بين حرفي العلة اللذين تضمهما الكلمتان المذكورتان.

إن هذا الدرس الموجز في اللغويات البنيوية يعطينا خلفية أساسية لفهم المقالات الخمسة جميعها في هذا الكتاب. وتتبدى آثار أفكار سوسير حول اللغة أوضح ما تتبدى في أعمال ليفي شتراوس الذي صرح بأنّ سوسير هو أحد اثنين ممَّن أثَّروا في حياته الفكرية تأثيراً خلاقا (والثاني بروتستنتي فرنسي من القرن السادس عشر ذهب إلى البرازيل وكتب أول وصف إثنوغرافي حديث النظرة للسكان الأصليين).

وقد درس ليفي شتراوس الظواهر الأنثروبولوجية كما لو أنها لغات (ناسيا، في رأي دان سبيربر، أنه كان بذلك يستخدم اصطلاح اللغة استخداما مجازيا). وذلك يعني أنه درس تلك الظواهر بوصفها نظما: نظام القرابة، نظام الطوطمية، ونظام الأساطير. وركز همه على العلاقات القائمة بين الوحدات المختلفة لكل نظام وكيف أن وظيفة ما قد يبدو أنه للوهلة الأولى هو الوحدة ذاتها تتباين مع تباين العلاقات التي تدخل بها مع سواها من الوحدات. ويبدو هذا التباين على أشده عندما نأتي إلى تفسير العناصر الرمزية في أسطورة من الأساطير لأن الكثيرين منا يميلون إلى الاعتقاد بأن الرموز كميات ثابتة تخضع حيثما وردت إلى تفسير واحد. أما ليفي شتراوس فيثبت العكس: إن المعنى في كل حالة يتحدد بالمكان الذي تحتله هذه الرموز ضمن شبكة العلاقات التي تتضمنها تلك الأسطورة بالذات.

معنى ذلك أن تُفسَّر الأسطورة من داخلها، أن يسمح للنظام ذاته أن يملي معناه عليك — إن صحّ التعبير. ومن هنا يتضح كيف يمكن للبنيوية أن تمتد لتدرس الأدب أو سواه من أنواع الكتابة. فهي تمارس، أولا وقبل كل شيء، نقداً من النوع «الكامن»، وترفض أن تنظر خارج النص أو مجموعة النصوص التي

تتناولها للبحث عن تفسير لبنيتها فقيمة شخصية من شخصيات مسرحية ما على سبيل المثال تقدر بالطريقة التي قد يستخدمها المرء لتقدير قيمة كلمة في لغة ما، أي بمقارنتها لا بالعالم الذي يقع خارج المسرحية بل بشبكة العلاقات القائمة داخل المسرحية ذاتها، بالشخصيات الأخرى التي تضمها. والاختلافات بين الشخصيات هي الدليل على معناها الدرامي. فلو كانت كورديليا الابنة التي تحب أباها وتطيعه ابنة وحيدة محرومة من المقارنات المتاحة لقراء مسرحية «الملك لير» بسبب وجود شخصيتي غونرل وريغن لفقدت كل ما يحدد هويتها.

لكن لن يدّعي إلا البنيوي المتعصب أن اكتشاف نظام العمل الأدبي بوسائل كهذه هو كل النقد الأدبي، وأن البنيوي يملك المفتاح الأخير للفهم الأدبي. ذلك أن البنيوية المعتدلة تكون صادقة مع معتقداتها هي حين تقرّ بأن التفسير البنيوي يتحدّد بالاختلافات القائمة بينه وبين غيره من التفسيرات. والقراءة «الكامنة» لنص من النصوص، وهي القراءة التي أشرت إليها للتو، تتحدد بمقابلتها بالأشكال الكثيرة من القراءة «المتعالية» المتاحة للناقد*: بالقراءة التي تعتمد على السيرة مثلاً، حيث يفسر الناقد ما يجري في كتاب أو مسرحية بالرجوع إلى أحداث يعرف أنها وقعت في حياة المؤلف. والبنيوية تعارض مثل هذا النقد، وهي على حق في ذلك في رأيي، لكنها لم تسع إلى طمسه.

يتبين من كل ما سبق أن مشكلة اللغة تحتل المحل الأول من أسلوب الفكر الذي يهمنا هنا. والفكر الفرنسي المعاصر يكرر في هذا ما كان يحصل في الفلسفة الأنغلو ـ أمريكية في الأعوام العشرين الماضية حيث ساد المظهران العملي والنظري من اللغة. وذلك لأن اللغة ما عاد ينظر إليها على أنها واسطة الفكر البسيطة الشّفافة كما كان يعتقد.

---

* يقصد الكاتب بالقراءة الكامنة تلك التي يمكن استخلاصها من مجموعة العلاقات القائمة في النص نفسه، أي أنها كامنة فيه. بينما تعتمد القراءة المتعالية على معلومات من خارج النص (كالسيرة) أو على نظام فكري سابق كالماركسية (المترجم).

فنحن نفضل الآن أن نساوي اللغة بالفكر، وبدلا من أن ننظر إلى الواقع من خلالها فإننا ننظر إليها في محاولة منا لفهم كيفية اكتسابنا لها أولا ثم كيفية استعمالها.

تلعب اللغة دورا مركزيا في فكر بارت وفوكو ودريدا ولاكان، دورا لا يقل في أهميته عن الدور الذي تلعبه في أنثروبولوجيا ليفي شتراوس. حتى ليمكن القول إنهم جميعا مهووسون بها ـ مهووسون بالطبيعة المؤسسية للغة وبقدرتها اللامتناهية على الخلق. واللغة ليست شيئا نجلبه معنا عند الولادة بل هي مؤسسة ندخل في عالمها بشكل تدريجي في فترة الطفولة باعتبارها أهم عنصر في تنشئتنا الاجتماعية على الإطلاق. وهكذا يمكن وصف اللغة بأنها لا شخصية وتتجاوزنا بوصفنا أفراداً. وأي استخدام للغة الاتصال بالآخرين (أو حتى بأنفسنا) يتطلب منا التنازل عن جزء على الأقل من تفرّدنا لأن لغتنا لو كانت فريدة هي الأخرى لتعذّر فهمها. وإن شئنا استخدام المصطلحات التي يفضلها لاكان قلنا إن جانباً من الليبيدو فينا يجب أن يقدم للنظام: يجب أن ننتقل مما يدعوه لاكان بالمستوى الخيالي، وهو مستوى يتصل بحياتنا الخاصة ويتصف بالإيهام، إلى المستوى الرمزي الذي يتصل بحياتنا الاجتماعية.

لكن مقدار التقلّص في الفردية يزداد عندما يكون المستوى الرمزي الذي نستسلم له ليس هو المستوى الأولي، مستوى اللغة كلغة، بل هو المستوى الثانوي المتمثل في الأدب، أو في الخطاب discourse بشكل عام، حيث توضع علينا قيود أخرى، كثيراً ما تكون شديدة، على هيئة تقاليد وأعراف لتمنعنا من استخدام اللغة بالحرية التي قد نريد. على أن هذا المستوى هو الذي تهتم به البنيوية لأن ذلك المستوى هو النظام الذي لا يمكن لنا أن نكون فيه أكثر من «أحداث». ولذلك أخذت البنيوية تمثل طريقة في التفكير تتعارض مع الفردية، بل حتى مع الإنسانية، لأنها تعطي للفعل الإنساني الإداري دورا أقل في تفسيراتها للثقافة. لقد كتب الكثير عن «اختفاء الذات

subject» في ظل البنيوية، بمعنى أن البنيوية تطرفت في تحيُّزها ضد الجوهرية essentialism إلى حـد إنكارهـا ـ بشكل من الأشكـال ـ لوجـود الكائنـات البشرية إنكارا تاما إلى حد رؤية الفرد باعتباره ليس أكثر من شكل غير مستقر، قابل للاستبدال، ضمن نظام لا روح فيه.

هناك بالتأكيد قدر كبير من العـداء لكل الفلسفات الفردية في كتابات هؤلاء المفكرين. وكلهم يدعمـون ـ بدرجات متفاوتة ـ المشـاعر المناهضة للبورجوازية بقوة، وهي المشاعر التقليـدية لدى المفكرين الفرنسيين الذين يـرون في البـورجوازي عضـوا فـاسـدا، أي نمطيا، من أعضـاء الطبقـات الوسطى نجح في إخفاء جشعه الشـديد للمال والسلطان تحت قناع فلسفة نبيلة تدعو إلى تطوير الذات بحرية. ولذا فإن هناك هوى سياسيا في أفكار مفكرين من مثل فـوكو وبارت، ولكن ليس هذا كل شيء، فـالحرب ضد ما قد ندعوه بفلسفات الأنا أعمق غورا من ذلك. وتتضح الأسس النظرية لهذه الحرب بجـلاء في أعمال لاكان. الـذي بذل قصـارى جهده ليقنعنـا باطراح أي اعتقاد قد نتشبه به باستقلالية الأنا الذاتية لا بوصفها عنصرا في المجتمع بل بـاعتبـارها شيئـا يسيطـر على كلماتنـا وأفعـالنا. وقـد كـانت مكتشفات فـرويد حول تركيب النفـس الإنسانية مكتشفات غير مـرغوب فيها. وقد ركز لاكان ـ مقتفيـا سيرة فرويد ـ على وظيفة الهو Id، أي على تلك الدوافع المخلّـة في اللاوعي التي ترفض الاعتراف بأية سلطـة أو ثبات لدى الأنـا. والأنا في فلسفة لاكـان تنتمي إلى المستوى الرمـزي، وهي بنية مصطنعة زائفة ننجر إلى تشييدها على شاكلة أقدم تجاربنا في فترة الطفولة، وهي التجـارب التي رأينا فيهـا أنفسنا وقـد انعكسـت صورنـا في المرآة، مما يجعلنا نفترض أننا نملك نواة دائمة ثابتة من الهوية الذاتية.

وقـد كـانت لحملـة دريدا المعقَّـدة المتأنيـة لتحطيم المكـانـة التي تعطيهـا الثقافـات الغربية للغة المحكيـة في مقابل اللغة المكتوبـة بوصفها شكلين من

أشكال الاستعمال اللغوي، كانت لتلك الحملة آثار مشابهة بشكل عام لأن الكتابة هي ذلك النوع من الاستعمال اللغوي الذي يغيب عنه الفرد الإنساني القادر على إعطائه صفة الصدق. فالنص المكتوب ينسب عادة إلى مؤلف فرد، ولكن النسبة ليست أمراً حتمياً. فهناك نصوص جماعية، وكثير من النصوص التي هي غفل من اسم المؤلف، ولكن ذلك لا يعطينا الحق في أن نقول إن هذه النصوص هي من عمل أفراد مجهولين.

ولكن حتى في الحالات المعيارية حيث ينسب النص فعلا إلى فرد واحد يذكر اسمه فإن دريدا يقول إن ذلك النص قد تحرر من الفرد الذي وضعه، والذي قد يكون ميتاً. والكاتب لا سلطة له على ما كتب ونشر لأنه يكون بذلك قد سلّمه للغرباء، وللمستقبل. وهذا يعني أن المعاني التي سيتمحض عنها النص ليس من الضرورة أن تتطابق والمعاني التي يعتقد أنه وضعها فيه: فهذه المعاني ستعتمد على من سيقرأه وعلى ظروف القراءة. أي أن دائرة المعاني ستقلُّ طاقتها على التوصيل لأنها لم تعد مباشرة كما كانت عندما كانت المعاني تنتقل من المتكلم إلى المستمع، أي من حضور جسماني واحد إلى آخر.

كذلك تشكل «تفكيكات» دريدا الشهيرة للكتابات الفلسفية وغيرها من الكتابات التي تناولها بالتحليل، وبيَّن فيها التناقضات الداخلية فيما يبدو أنه نظم فكرية كاملة الاتساق، تشكل هجوما كاسحا على الأفكار العادية بشأن النسبة إلى مؤلف، والهوية، والذات لأنها تثبت أن للغة قوى لا نستطيع السيطرة عليها حتى عندما نستخدمها استخداما شديد الوعي. وقد استغلَّ دريدا نفسه «إنتاجية» اللغة الهائلة ليعمل على زعزعة الأفكار الفلسفية السائدة.

أما فوكو فقد قامت شهرته بالدرجة الأولى على تحديه للقوى التي مارسها أولئك الذين يتمتعون بالسلطة الفكرية في كل المجتمعات وفي كل الأزمان، لتحديد ما يمكن قوله وما لا يمكن. فالقوة تستخدم لإخضاع الرغبة: أي أن

الأنا العليا تسعى لكبح جماح الهو بالمصطلحات الفرويـدية. لكن فوكو يساند الانطلاق الحر للرغبة ويساند المنحرفين عن المعيار الاجتماعي من هذا النوع أو ذاك ممن طوح بهم باتجاه هـامش المجتمع وعوملوا معاملـة الغرباء أو المرضى. بينما يعشق بارت ما يدعوه بالنشـاز الكتابي (على شاكلة النشاز الصوتي) الذي تتيحه طبيعـة اللغة، يعشق تلك الأفكار المتنـاقضة التي نمارسهـا جميعا والتي تجعل من الصعب الدفاع عن الفكرة التي تقول إن ثمة جوهرا في أعماقنا متَّسقا تمام الاتساق مع سلوكنا الخارجي هو التعبير الوحيد عنه.

وهكذا نجـد أن هناك أيديـولوجية مشتركـة تفعل فعلها هنـا: تفكك الأنا وإنكارها. والنفس بمعناها التقليدي تبدو لأمثال فوكو فكرة «لاهوتية»، تبدو تعاليا زائفاً. إن هؤلاء المفكرين جميعا يعارضون السلطة ويعارضون الميتافيزيقا. وهم لا يرغبون في التعالي عما يرون بحثا عن معنى خفي نهائي يمكن أن «يفسر» كل شيء. وهم لا يـؤمنـون بأن من الممكن تفسير كل شيء، ولا بـالتفسيرات الغـائية للتـاريخ. وهم يعـارضون المفـرد والجمع ويفضلون استخـراج مجرّات كـاملة من المعـاني من عـدد محدود من الظـواهر على الفكـرة القـائلة إن هـذه الظـواهر تضم معنى واحـدا سـائدا. ويعتقدون بضرورة «الانتشـار» (حسب تعبير دريدا) بقدر ما يتعلق الأمر بالمعنى.

وإذا ما كان لنـا أن نعود للحظة إلى المستوى اللغوي قلنا إن مـا فعله هؤلاء المفكرون الخمسة بشكل بعيـد الأثر هو تدعيم أهمية الـدال على حساب أهمية المدلول. فالدال هـو ما نستطيع الثقة به لأنه مادّي، أمـا المدلول فيبقى مسألة فيها نظـر. والدال الواحـد لابد أن ينتج مدلـولات مختلفة لشخصين مختلفين، مدلولات تحمل مكانا دلاليـا مختلف الحدود بسبب اختلال التجارب الفردية. كـذلك سينتج الدال الـواحد مـدلـولات مختلفة للشخص الـواحد في أوقـات مختلفة لأن تـركيب العلاقات القـائمة في المكـان الدلالي غير ثابت. والبنيـوية تـدعونـا لـلاستمتـاع بتعددية المعـاني التي ينتجها لنـا ذلك ولـرفض التفسير الأحادي أو التعسفي للرموز. وهذا ليفي شتراوس يقـدم لنا تفسيراته للأساطير

الهندية في أمريكا على أنها تفسيرات ممكنة ويفسح المجال لتفسيرات غيرها، وهو بذلك يوضح منهجاً ولا يسعى لأن يثبت حقيقة نهائية ما. وقد توجد المعاني معا بل لابد أن توجد معا، وليس هنالك ما يدعو للإعلاء من شأن أحدها على حساب المعاني الأخرى. وكلما زادت المعاني في عالمنا كان ذلك أفضل: أو هذا ما يقوله المفكرون الذين يتناولهم هذا الكتاب.

لقد تركتُ حتى النهاية مسألة لغوية أخرى، وهي مسألة الأسلوب النثري الذي اختار هؤلاء المفكرون عرض مواقفهم من خلاله على العالم. إنه أسلوب يتسم في معظم الحالات بقدر من الصعوبة، بل من الصعوبة البالغة. ويتصف ليفي شتراوس أحياناً بأنه كاتب معقد الأسلوب ولكنه لا يصل درجة الإبهام أبدا. وكتاباته مجردة وتتطلب إجهادا فكريا شديدا من جانبنا إذا أردنا أن نفهم ما نقرأ. وأنا شخصيا لا أجد بارت كاتبا مبهما مع أن هناك من يدعي أنه كذلك. إنه كاتب طموح إذا نظرنا إليه بمنظار المفاهيم التي يتناولها، وهناك فقرات في كتبه ربما فاقت في غموضها ما قصد أن تكون عليه فضلا عن أزواج من المصطلحات ربما خفي الفرق بين طرفي كل زوج منها على قرائه. أما فوكو ودريدا فإن درجة صعوبتهما أعلى من درجة صعوبة بارت مع أن كلا منهما قادر على الخطاب المباشر (فهناك جانب صحفي في كتابات فوكو يجعله في لحظات نادرة مفهوما تماما). أما لاكان فهو حاليا مضرب المثل لأن الفرنسية التي يكتب بها شديدة الخصوصية يصطنع تركيبها اصطناعا مقصودا لكي يمثل به (لا أن يشرح) العمليات اللغوية التي تجري في اللاوعي. ومن الممكن ترجمتها ترجمة مقبولة لأنها مليئة باللعب على الكلمات وبالتلميحات، ولأنها لغة يطلب منها لاكان أن تثبت أن اللاوعي يتعامل بالدوال لا بالمدلولات ليشيد السلسلة اللغوية.

لقد أعطت كتابات يبلغ من صعوبتها ما تبلغه كتابات لاكان، وإلى حد أقل كتابات دريدا وفوكو وبارت، أعطت «البنيوية» سمعة سيئة في بعض الأوساط، فقد تسببت هذه الكتابات في قدر كبير من التصلب ضدها عند أولئك الذين يصرون على أن وضوح العرض هو من الصفات الأساسية في أي

مفكـر. وقد تـوصل معلقـون أو شراح أذكياء لا يتسمـون بما يكفي من الصبر والأناة، إلى نتيجـة مفادهـا أن لاكان لا يفهم وأن أتبـاعه لـذلك لا يمكن أن يكونوا أكثر من حمقى طائعين. وبـودي لو كان لاكان كاتبا أيسر فهما، ولكن لا جدوى البتـة من الهزء به كما لـو أنه عـديم القيمة. وقد يكـون من الأفضل تدبر الأسباب التي تدعوه للكتابة بالأسلوب الذي يستخدمه.

والمسألـة ليست هي أنـه استهدف هـو وبـارت ودريدا وفـوكـو الوضـوح ففشلوا، بـل هي أنهم لا يوافقوننا على أن الـوضوح هــو الفضيلـة الشاملــة أو الواجب العام الذي يصفه به نقادهم. وليتذكر القارىء أنهم يكتبون في بلد يعدّ الوضوح la clarté مزية وطنية وعلامة أو رمزاً يدل على الذهنية الفرنسية. وقد كان الوضـوح في عالم التربية الفرنسية شيئا أقـرب إلى التميمة أو مثالا على المزية الثقـافية التي تلبس لبوس المزيـة الطبيعية. وقد كان من أوائل مـا صنعه بارت أنه قوض سلطان هذه الفكرة، فقـال إن الوضوح اتخذ مزية وطنية لأحطّ الأسباب: وهـو أن البورجوازية الصـاعدة أدركت أنها مزية تنـاسب أي طبقة تريد فـرض إرادتها على من هـم دونها على السلّم الاجتماعي، لأنها كانت المزية المناسبة لخطاب الإقناع والحكم التسلّطي.

إذن فإن كتابـاً كأصحابنـا يعرفـون بالضبط ماذا يفعلـون عندمـا ينتهكون العرف السائد هذا الانتهاك الفـاضح. فهم يبينون أن في اللغة من الأمور أكثر من جانب الوضـوح. فالوضوح يـوهمنا بأننا نسيطر على اللغـة، بأننا نجعلها تفعل ما نريد بـالضبط. ويود لاكان والآخرون (واستثني منهم ليفي شتراوس) أن يبددوا هذا الـوهـم. يريدون أن يبينوا الـدرجة العالية مـن الاستقلال الذاتي الـذي تتمتع به اللغـة وأن هناك ممـا يمكن أن يقال عن أي مـوضوع مـا يزيـد بشكل لا حدود لـه على ما يمكن أن يقـوله الـذين يؤمنون بأن كـل مايستحق القول لابـد أن يقال دون مـواربة. فالغمـوض نفسه يصبح مـزية إن آمن المرء بتلك النظـرة للغـة وإمكـانـاتها التي هي أسـاسـا نظـرة تنتمي إلى مـا بعـد الفرويدية. وإذا مـا قرأنا لاكان بصعوبة بالغـة فإن لاكان سيقول لنا إن ذلك حسن ـ سيقول لنا إننا في سعينا لتفسير مـا يقصده لأنفسنا سنحرر عقولنا من

عقالها. أي أن العلاقة بين الكاتب والقارىء تصبح أشد ديموقراطية عندما يتوقف الكاتب عن إتحافنا من عليائه بمذهبه الثابت بكل ما فيه من بساطة وهمية، ويطلب منا العمل لشق طريقنا من خلال كلماته الغامضة، بحيث نجمع المعاني خلال مسيرتنا معه. إن هذه الأعمال ليست أعمالا أساسية seminal فقط، بل هي أعمال تتصف أفكارها بالسيولة والقدرة على التفتق من القيود disseminal*.

ثم إن المفكرين الخمسة الذين يتناولهم هذا الكتاب «كتّاب» أيضا. فهم شديدو الإحساس بالشكل الذي تتخذه كتاباتهم ومطّلعون على حيل البلاغة وتأثيراتها. وأعمال ليفي شتراوس هي الوحيدة من بين أعمال هؤلاء الكتاب التي يمكن تصنيفها تحت اسم علم أكاديمي تقليدي. أما الآخرون فقد يدَّعون الانتساب للأدب مثلما قد يدَّعون الانتساب للنقد أو التاريخ أو التحليل النفسي أو الفلسفة. والواقع أن أمثال هذه التفريقات بين الكتابة الإبداعية والنقدية في حالة بارت وبين الشعر والكتابة عن التحليل النفسي في حالة لاكان، أو بين الأدب والفلسفة في حالة فوكو ودريدا هي التي يسعون إلى إزالتها. وأسلوبهم هو جزء من المحاولة. وهم يرفضون أن يُحْشَروا ضمن الحدود الأسلوبية الأضيق التي يتطلبها الخطاب الأكاديمي التقليدي. ويجب أن يكون إسرافهم الأسلوبي أمرا يجذبنا لهم لا عقبة تحجبهم عنا. وهو تحدٍّ محسوب لتوقعاتنا بوصفنا قراء للتاريخ أو الفلسفة أو النقد الأدبي أو مهما كان الاسم الذي نسمي كتاباتهم به، وهو تحد في محاولة قبوله متعة ومردود فكري.

جون ستروك

أبريل ١٩٧٩

---

* انظر حول هذه الفكرة الفصل الخاصّ بدريدا (المترجم).

كلود ليفي شتراوس

بقلم: دان سبيربر

لم يحظ عـالم أنثـروبولـوجيـا بشهـرة أعظم من الشهـرة التي حظي بها ليفي شتراوس، مع أنـه لا يكاد يضـاهيـه في الصعـوبة أحـد. وقـد نبعت كل من الشهرة والصعوبة، في حالته هو، من منـابع مشتركة إلى حد ما: هي ضخامة مشروعه الفكـري، وميل ذلك المشروع إلى البحث في ذاته، والطبيعة الشعـرية التي كثيرا ما يكتنفها الغموض لفكره وأسلوب كتابته.

إن معظم الأنثـروبولـوجيين يقفون أنفسهم على الـوصف الدقيق الشـامل لشعب واحد من الشعوب، ويحدّون من جماح طموحاتهم النظرية بحصرها في قضايـا مثل تحسين التصنيفات الدارجـة أو التوصل إلى تعميمات قصيرة المدى أو متـوسطته حـول «ثـروة العروس» في أفـريقيـا إلى «الـزعامـة» في ميـلانيزيـا Melanesia. وإذا مـا طلب إليهم إبداء الـرأي حول مميـزات الجنس البشري بشكل عام فإن من المحتمل أن يؤكدوا أن «الإنسان العاقل» Homo Sapiens حيوان يتكـاثر بـالتوالد، يمشي على اثنتين، ويتكلم، ولـه قدرات فـائقة على التعلم. لكن هـذا النـوع من التنظير لا يجتـذب الجماهير الغفيرة. ذلك أن الدرب المؤدي إلى شهـرة علماء الأنثروبـولوجيا هـو درب الجنس والميتافيـزيقا، كما بيّن إدمند ليتش في معرض حديثه عن مالينوفسكي وفريزر.

لكن هـذا التهيـب من التنظير لـه مـا يبرره. فإعمال النظـر في «الطبيعـة البشرية» (حسب التعبير القـديم) ليس بالأمـر السهل، وليس من المؤكد أن الأنثروبولوجيين أفضل إعـدادا لذلك من علماء النفس التجريبي مثلا. لا بل إن أهم مـا أسهمـوا بـه مـال إلى التشكيك لا إلى الإثبـات، وذلك، في معظم الوقت، بأن بينوا أن الظواهر التي كـانت تعتبر ظواهر طبيعية، إنما هي ظواهر

ثقافيـة. وقد ادعـى أنثروبولـوجيون عـديدون أنـه ليس هناك مـن شيء اسمه الطبيعة البشرية، غافلين عن أنهم بذلك ينكـرون وجود الموضوع الذي يدرسه علمهم [وهو: الإنسان].

كان التجـديد الذي أتى بـه ليفي شتراوس هو الإمسـاك بهذه المعضلة من قـرنيها: فحـاول، بدلا من مقـابلة الطبيعـة البشرية للتنـوع الثقافي بـوصفهما فكرتين متعارضتين، أن يبين أن الفكرة الأولى تكمن خلف الثانية بوصفها بنية موحـدة مجردة تتحكم بالتنويعات المجسـدة الخاضعة للملاحظـة. لكن هذا المبدأ ليس جـديدا لأن الفلاسفة الكـلاسيكيين الذين تناولوا الطبيعـة البشرية كـانـوا يعتبرونه مـن الأمور المسلم بها. لكن لم يكـن على هؤلاء الفـلاسفـة أن يواجهـوا تحدي المعرفـة المستمدة من علم الأجنـاس الحديث، وقد أخـذ ليفي شتراوس على نفسـه أن يبعث الحيـاة في هـذا المبـدأ، مبـديـا في الـوقت ذاتـه استعـداده لقبول التحـدي الجديـد، وذلك بأن يحاول أن يفهم الخصوصيـات الثقافيـة وأن يثبت الوحـدة الفكريـة للجنس البشري في آن معا. وهـذه مهمة شاقـة حقا تستدعي إبـداعا علميا في حقل اتخذ التقـدم العلمي فيه قبل ذلك شكل التحطيم في الأغلب ــ تحطيـم التصـورات الخاطئـة. ولـذا وجـد ليفي شتراوس نفسـه مضطرا لإدخـال أفكار غير مألـوفـة، وأن يضع فروضـا تتسم بالمفـارقة، وأن يلجأ إلى الحدوس الغائمـة، وأن يجري التجارب على نماذج غير كاملة التفاصيل.

إن جزءا مهما من أعمال ليفي شتراوس يتنـاول علمه ذاته. فهـو في «أحزان مـداريـة» Tristes Tropiques (١٩٥٥)، سيرتـه الذاتيـة الفلسفيـة، وفي أحاديثـه Conversations مع جورج شاربونييـه (١٩٦١)، وفيما يقـرب من نصـف المـقالات التي يضمهـا كـتاب« الأنثروبولوجيـا البنيوية» Structural Anthropology (١٩٥٨)، وفي كتاب« الأنثروبولوجيا البنيوية الثاني» Anthropologie Structurale deux (١٩٧٣)، وفي مقاطع

طويلة من أعمالـه الأخرى، يتناول مصير الأنثروبولوجيا ومصيره هو، ويدعو إلى اتباع «المنهج البنيوي» الـذي يمثل عليه بأمثلة عشوائيـة، ويقدّر ما يمكن أن تسهم به «البنيوية» في حقـول البحث الأخرى، ويبين المعاني الفلسفية التي تضمها في ثناياها.

لقد قرئت هذه الكتابـات التي تفسر عمل الكاتب نفسه ونوقشت أكثر من تلك الكتـابات التي تتنـاول القضايـا الأنثروبـولوجية مبـاشرة، وذلك لأسبـاب مفهومـة. وقد تعـرضت شروح ليفي شتراوس للبنيـوية للمـديح والتجـريح دون أن يتـوقف الكثيرون للتساؤل عما إذا كـانت هـذه الشروح تصف ممارساته الفعلية وصفا كافيا. واحتمال كونه جانب الصواب في آرائه حـول الجنس البشري بشكل عـام احتمال بيّن، أمـا احتمال كـونـه جـانب الصواب فيما قـاله عن نفسـه فلم يخطر ببال أحـد. أما أنـا فسوف أبين أن ليفي شتراوس أصـاب فيما قالـه عن الطبيعـة البشرية من بعض النـواحي المهمة وأن ما قاله عن نفسه ربما اتسم بالتضليل.

فلنأخذ مثالا هامشيـا هو في الوقت ذاته من الأمور التي نعهـدها فيه: فهو يؤكد أن الأساطير كلها يمكن اختزالها إلى هذا القانون الأساسي:

$$Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : Fa^{-1}(y)$$

وهو يفسر هـذا القانـون في« الأنثروبـولوجيـا البنيويـة» بفقرة واحـدة قصيرة. ويقتبسه في كتـاب «من العسل إلى الرماد» ويضيـف: «كان لابد من اقتبـاسه ثانية للتدليل على أنني لم أتوقف عن الاهتـداء به». ولو ادعى كيميائي أو عالم لغة من أتباع اللغويات التوليدية مثل هـذا الادعاء لتوقعنا منه أن يشرح قانونه ليتفادى خطـر الغموض أو عدم الـوضوح. أما ليفي شتراوس فـلا يفعل شيئا من ذلك. ولا يعطي مثـالا واحدا يتتبعـه خطـوة خطوة لتـوضيح القانـون ولا يـذكـره في أي مكـان آخـر من أعمالـه. ولـذا فإن معظم شراح ليفي شتراوس تظاهروا ـ محقين ـ بأن هذا القانون غير موجود.

ليس هناك مـا يدعـو إلى الشك بأن ليفي شتراوس يؤمن بما يقـول، ولكن ماذا عساه يؤكد في هذا القانون؟ إن الجواب سهل إذا أدركنا أنه يميل إلى حشر استراتيجيتـه البحثيـة ومنهجه ونظـريتـه معـا ـ أي حشر الطـرق المفـردة التي صادف أنـه كان يتبعها، وقـواعد البحث التي يشترك معه بها بقيـة الباحثين، والفروض التجريبية العامة التي توصل إليها. وعندما يدّعي أنه لم «يتوقف عن الاهتداء» بهذا القانون فكأنه [حكيم هندي] يتـأمل في الأمور المتعالية يزعم أنه يهتـدي بـالمانترا mantra [أي بالكلمات التي يستخـدمها في صلواتـه]. يقول ليفي شتراوس في الإنســان العـاري L'Homme nu: «لا يعـرف الشعــور بالاكتمال الـذي ينتجه هذا، وهـو الشعور باتصـال الذهن بـالجسد، إلا من خبر [التحليل البنيـوي] من خلال التجـربة الحميمـة». هذه إذن واقعـة من وقائع السيرة الذاتية ليس ثمة ما يدعو إلى إنكارها أو مضاهاتها.

كـذلك فإن ليفي شتراوس عنـدمـا يصف في «أحـزان مـداريـة» كـلا من الجيولوجيـا والماركسـية والتحليل النفسي بأنها «سيداتـه الثلاث» (أو «ملهماته الثلاث» كما عبرت عن ذلك آخر ترجمة إنجليزية) فهو إنما يصف كيف تبلورت أفكاره ولا يشرح ماهي. قـد تكون لدى المفـكرين الـذين يتصفون بقدر أكبر من التقليــديــة صلــة أوضح بين الجانبين، ولكن ذلـك لا ينطبق على ليفي شتراوس الذي يتمتع بقدرة هائلة على إدراك أبعد العلاقات عن الصلة المباشرة وعلى استغلالها. ولذا فإن الإلهام المباشر في حالته قـد لا يكون له من الأهمية ما كان لإدراكه بأن تطـوير أفكار تتعارض بانتظام مع أفكـار الفيلسوف الفرنسي هنري بيرغسن السـائدة آنذاك أمر يمكن أن يـؤتي أكله، وذلك بالتشـديد على الانقطاع لا على الاتصال، وعلى العقل لا على العاطفة.

ليس ليفي شتراوس مجرد بـــاحث، بل هـــو فنـــان أيضـــا. واختيـــاره للموضوعات والأمثلة والمراجع ونقاط المقارنة يظهر انتقائية غير تقليدية إلى حد بعيد. وفهارس كتبه أقرب إلى قائمة سريالية بالموجودات، وكثيرا ما لا يستطيع

القارىء أكثـر من أن يخمن العلاقـة بين صوره التوضيحيـة وبين متن الكتاب تخمينـا، وتـوحي عناويـن الفصول وتـرتيبهـا في كتبـه المخصصة لـلأسطـورة بالتأليف الموسيقي لا بـالكتابة العلميـة، إذ إن لها «افتتاحيتها» و«خـاتمتها»، وتتخللهـا أشيـاء مثل «السونـاتـا» و«الفيـوغ» و«الكـانتات» و«السيمفـونيـة» و«التنويعات». . إلخ.

وما قد نـلاحظه بشكل أقوى هو أن لغة المجـاز عند ليفي شتراوس أصيلة حقا (وأحيانا مـربكة). فالاستعارات والموازيات الأليغوريـة والأمثلة المجسدة عند معظم الكتاب تنحو إلى أن تستعمل للتـوضيح أو للتعبير عن أفكار أشد تجريـدا، أمـا خيال ليفي شتراوس فكثيرا مـا يعمل بطـريقـة معاكسـة، فهـو شغـوف بلغة المجـاز المجردة الشكليـة (التي غـالبا مـا يخلط قراؤه بينهـا وبين التجريد الفعلي أو الشكلية الفعلية).

فمن مجازاتـه المفضلة إحـلال «المجـرد محل المجسد»، وهـو مجاز أميل إلى الندرة وينـدرج تحت اسم المجاز المرسل synecdoche، وفيه تستعمـل صفة من الصفات معادلا للشخص أو الشيء المتصف بها: كأن يشير إلى ثمرة القرع بكلمة «الحاوية» وإلى المشروب الذي فيها بكلمة «المحتوى». والحذاء الجلدي «المُكَسِن» هو عنده «شيء ثقافي»، والعشب «شيء طبيعي». ومن الأمثلة التي لا تبلغ مبلغ هـذه من التفاهـة إشارته إلى العظم بتعبير «نقيـض الطعام» وإلى شجيرة الشوك بتعبير «الطبيعة المعادية للإنسان»، وإلى الحذاء الجلدي ـ ثانية ـ بتعبير «ضد الأرض»، إلى آخر ما هنالك. أمـا عندما يستخدم ليفي شتراوس استعارة مجسدة ممـا نستخدمه في الحياة العاديـة ـ وهو نادرا مـا يفعل ـ ويقارن نظاما من التصنيف الرمزي «بـآلة بنصلين متصالبين تستخدم لتقطيع البطاطا إلى شرائح» فإنه سرعـان ما يعود ليصف الآلـة من جديد باصطـلاحات مجردة تماما: «هناك شبكـة مسبقة [من العلاقات] تطبق على كل المواقـف التجريبية التي لها قـدر كاف من الشبـه بحيث تحتفظ العناصر التي تنتمي إليهـا ببعض الصفات العامة (العقل المتوحش).

غير أن هذه المجازات المرسلة تتحول إلى أدوات تخدم نـوعا مفضلا آخر من المجاز هو التضاد antithesis، وفيه يقابل المحتـوي بالمحتوى والشيء الثقـافي بـالشيء الطبيعي، إلخ. أمـا المجازات المرسلـة المفصلـة المجـردة فتمكن التضـاد من التحـول إلى chiasmus أو مـا يدعـوه ليفي شتراوس بالانقلاب المتناظر. وهذا مثـال ممتاز على هذا النوع (يتكلـم فيه عن الصور الثقافيـة الغربيـة، خاصـة الفرنسيـة، المتعلقة بـالحيوانـات الأليفة): «إذا كانت الطيور كائنات بشرية استعاريـة والكلاب كائنات بشرية كنائية فقد نرى في الماشيـة كائنات غير بشريـة كنائيـة وفي الخيول كائنـات غير بشرية استعاريا (المصدر المذكور).

يستخدم ليفي شتراوس هذه المجازات اللافتة للنظر على مستويين: في تحليل المقـولات الثقافية cultural categories (كما في الأمثلة المذكورة)، أو في تأملاتـه حول الأفكار الأنثروبـولوجية، وسوف أبين فيها بعـد أن هذا كثيرا مـا يكـون مفيـدا على المستوى الأول، أمـا على المستـوى الثـاني، أي المستـوى الذي يتنـاول فيـه علمـه ذاته، فإنـه يميل إلى أن يشكل مصـدرا للإرباك، ولنأخذ مثالا نموذجيا:

> *يدعي ليفي شتراوس أن علينـا أن نعتبر تقاليـد الزواج ونظم القـرابة نوعـا من اللغـة أو مجموعة مـن الإجراءات التي تسمح بإقـامـة نـوع من أنـواع الاتصـال بين الأفـراد والجماعات، ولا يعني كون العامـل الوسيط في هذه الحالة هو نسـاء المجموعة اللـواتي يُتداولن بين العشـــائر clans والسلالات أو العـائلات بدلا من كلمات المجمـوعة التي تتداول بين الأفراد، لا يعني ذلك تغيير الحقيقـة القائلة إن الناحية الأساسية في هذه الظاهرة تظل هي هي في الحالين.*

(الأنثروبولوجيا البنيوية)

ولكن كيف تم التوصل إلى هذه النتيجة المدهشة؟

أولا: باستخدام مجازين مرسلين اختزل في أولهما عادات الزواج ونظم القرابة إلى تداول النساء واختزل في ثانيهما اللغة إلى تداول الكلمات.

ثانيا: باستخدام مجاز مرسل اختزل فيه النوع إلى الفصيلة species for genus، وجعل كل أنواع التداول معادلة لنوع خاص منه، وهو الاتصال.

ثالثا: باستخدام مجاز آخر شبيه بهذا جعل فيه الاتصال معادلا لنوع خاص منه هو الاتصال اللغوي (لا اللغة المحكية هنا، بل اللغة بوصفها صنفا عاما مجردا).

لكن كل خطوة من هذه الخطوات يمكن الاعتراض عليها. فالزواج وصلات القرابة تتضمن أمورا أكثر بكثير من تداول النساء: أمورا مثل تنظيم الجماعات المتضامنة corporate groups، وانتقال الحقوق والملكية والاتجاهات والتوقعات التقليدية، وتداول أنواع مختلفة من البضائع، إلى آخر ما هنالك. ولكن ليفي شتراوس خصص كتابا كاملا هو «البنى الأولية للقرابة» The Elementary Structure of Kinship لإثبات أن تداول النساء هو «الجانب المركزي» في القرابة.

لكنه هرّب التأكيد البريء ظاهريا حول كون تداول الكلمات جانبا أساسيا من اللغة المحكية تهريبا إلى الجملة. فالطريقة التي تتداول بها الكلمات بالمصطلحات السوسيرية هي جانب من الكلام parole، لا اللغة langue، وهي بالمصطلحات التشومسكية جانب من الأداء اللغوي performance، لا القدرة competence. فبنية اللغة المحكية لا تحدد المتكلم وموضوع الكلام والمخاطب بل ما يمكن أن يقال أصلا بلغة من اللغات بغض النظر عن المتكلمين والمخاطبين. ذلك أن اللغة المحكية نظام من الرموز code يحدد أي الرسائل يمكن تداولها (من بين أمور أخرى

يمكن استخدامها) ضمن الشبكة (أو الشبكات) الاجتماعية التي ينتمي لها المتكلمون. أما نظام الزواج، في المقابل، فإنه شبكة تحدد بنيتها أيَّ القنوات القائمة بين الجماعات الاجتماعية يمكن من خلالها «تداول النساء». فالنساء يمكن تداولهن (من بين أمور أخرى يمكن أن تجري لهن) عبر هذه القنوات ليس من خلال نظام للرموز، بل من خلال التكاثر البيولوجي، ولذا فإن «الجانب الأساسي» من اللغة هو نظام الرموز، ومن القرابة هو الشبكة (وهما نوعان مختلفان تماما من أنواع البنى) حتى لو قبلنا أن اللغة المحكية والقرابة نظامان من نظم الاتصال.

ثم إن مساواة التداول بالاتصال أمر يثير الاعتراض على أي حال. فلو تداولت بعض الكلمات معك فإننا نتواصل حقا: كانت عندي معلومات لم تكن عندك، ونحن الآن نملكها معا. لكن لو كانت عندي بقرة وأعطيتك إياها فلا شك أن هذا تداول، ولكنه ليس تواصلا: وليس من الضروري بعد انتهاء هذه العملية أن يكون بيننا شيء مشترك أكثر مما بدأنا به.

كذلك لا يتوجب علينا التسليم «بأن مجموعة من الإجراءات التي تسمح بقيام نوع من أنواع الاتصال بين الأفراد والجماعات» هي بالضرورة «نوع من اللغة». فالمعلومات يمكن نقلها بطريقتين: إما بجعلها جزءا من نظام الرموز المتمثل في لغة مشتركة أو بجذب الانتباه لها، أي بعرضها. فلو قيل لي مثلا إن عليّ أن أنصرف فإن بإمكاني أن أقول: «أنا أرفض الانصراف» أو أن أنصرف بشكل يعبر عن رفضي للانصراف. أي أنني أنجح في الحالين في نقل المعلومة، ويشتمل الجزء الأكبر من الاتصال البشري على خليط من هذين الشكلين. لو قبلنا ــ جدلا ـ فكرة ليفي شتراوس القائلة إن النساء هن الرسائل التي ينقلها نظام القرابة، فمما لا شك فيه أن هذه الرسائل هي من النوع المعروف وليس من النوع الذي يدخل في نظام رموز من المعلومات، أي أنها ليست «لغوية» بأي معنى من المعاني.

وهكـذا يتبين أن التأكيد القـائل إن نظام القـرابـة لغة لا يمكن تحليلـه إلا بوصفه استعارة معقـدة تقوم على مجاز مرسل غير ثابت الأسس. لكن الجانب الأعظم من أعمال ليفي شتراوس أشـد اعتدالا من ذلك وأكثـر تماسكا وأقـرب إلى الفهم الأنثـروبولـوجي حتى ولـو ظل أسلـوبه خليطـا بـاروكيا من النظـام والشطحات الخيالية.

تنقسم أعمال ليفي شتراوس إلى ثـلاث مجمـوعـات إذا ضربنـا صفحـا عن المقـالات المتبـاينـة التي جمعهـا تحت عنـوان« الأنثـروبـولـوجيـا البنيـويـة» و«الأنثروبولوجيا البنيوية رقم ٢»:

١- أطـروحة الـدكتوراه المعنـونـة «البنى الأولية للقـرابـة» التي نشرها عـام ١٩٤٩ وراجعها عام ١٩٦٧ ونشرها بالإنجليزية عام ١٩٦٩، وكانت مصدرا لجدل كثير

٢- كتـابـان عنـوان الأول منهما« الطـوطميـة» والثـاني« العقل المتـوحش» (وكلاهما نشر عام ١٩٦٢) ويتناولان النشاطـات التصنيفية للذهن الإنساني، وهي أهم موضوعات كتبه.

٣- الأجـزاء الأربعـة التـي تشكل كتـاب مقـدمـة لعلم الأسـاطير Introduction to a Science of Mythology (والعنوان بالفرنسية أشد أناقة Mythologiques) وهي: «النيّ والمطبـوخ» The Raw and the Cooked (١٩٦٤)، و«من العسل إلى الـرمـاد» From Honey to Asnes (١٩٦٧) و«أصـول آداب المائدة» The Origins of Table Manners (١٩٦٨) و«الإنسان العاري» L'Homme nu (١٩٧١).

وسأعرض فيما يلي أمثلة وقضايا مختارة من هذه الكتب بلا ترتيب زمني بدلا من تلخيص الأفكار العامة التي تضمـها. وأنـا أعـتقد أن موضوع القرابة يقع على هامش الجهود العلميـة الرئيسة التي قـام بها ليفي شتراوس، ولـذا سأتركه إلى الآخر.

لكن هنـاك قضية عـامة لا يمكن تجاهلهـا: فكل كتب ليفي شتراوس هي ـ عنده ـ دفـاع عن المنهج البنيوي وشرح له، والحقيقة أن من الصعب القول أيهما تسبب في شهرة الآخر: ليفي شتراوس أم البنيوية. لكنني سأبين في الخاتمة أن البنيوية في حالتـه هو أضحت إطارا غير ملهم لصورة هي من دونه صورة مثيرة مُلْهَمة.

التفكير الجامح

يحاول ليفي شتراوس منـذ بـدايـة «العقل المتـوحش» أن يـدحض الفكـرة القائلة إن الشعـوب «البدائية» عاجزة عن التفكير المجـرد. ويتفق معه في هذا كثير من الأنثروبولوجيين، مدللين على ذلك بالمفـاهيم الأخلاقية والميتافيزيقية المتباينـة والمفصلة إلى حد بعيـد التي وجدها البـاحثون لدى هـذه الشعوب في جميع أنحاء العـالم، وليفي شتراوس على علم تام بهذه المفـاهيم، وقد قـام هو نفسه بتحليل عدد منها، ومن بينها مثلا مفهوما المانا (mana) والهاو (hau) في مقدمته لأعمال مـارسيل ماوس Marcel Mauss. لكنه يستشهـد، بدلا من هذه الحالات الـواضحة، بلغة التشنـوك في شمال غربي أمريكـا التي يقال إنها تعبر عن الفكرة القائلة «إن الرجـل الشرير قتل الولد المسكين» بصيغة «إن شر الرجل قتل مسكنة الولد». وهذا يعني ـــ عند ليفي شتراوس ـ أن قمة التجريد «البدائي» هو المجاز المرسل synecdoche المجرد، وهو النوع المفضل لديه من أنـــواع الكتابة المجازية. قـــد لا يكون هذا أفضـــل مثال يمكن اختياره ولكن لا شك أنـــه أشد الأمثلـة دلالة على طـريقة تفكير ليفي شتراوس نفســه. لكن هذه الطريقة في التفكير مصدر لقدر لا مثيل لـه من النظرات النافذة في البنية الكامنة تحت التصنيفات الشعبية والحكايات المتوارثة.

وهناك عـلاقة تلفت الانتباه بين طـريقة ليفي شتراوس في التفكير وطـريقة الشعوب التي تـروي الأساطير. وهذه العـلاقة ليست عـلاقة شبه بل عـلاقة تكامـل: إذ يميل ليفي شتراوس ـ كما رأينـا ـ إلى تمثل الشيء المجسـد بوسـاطة

إحـدى صفاتـه المجردة. وهـذا مـا يجعله قـادرا بشكل خاص على حل عقـد التفكير لـدى شعب يميل ـ على العكس من ذلك ـ إلى تمثيل الصفة المجـردة بشيء مجسـد يملكهـا، أي شعب يميل إلى ذلـك الشكل من أشكـال المجـاز المرسل الذي يذكر «المجسد بدلا من المجرد».

كثيرا مـا نجـد أن الثقـافات التقليـديـة تعبر عن التجـريـدات من أمثـال الصفات الأخلاقية تعبيرا مجسدا يتخـذ شكل الشخصيات الحيوانية على سبيل المثال. وهذه حقيقـة معروفة، كثيرا ماتكون الشعـوب المعنية على علم تام بهذا (وهـذه الآلية ذاتها تفعل فعلهـا في الثقافـة المعاصرة أيضـا). ولو انحصر مـا أسهم به ليفي شتراوس في تـأكيده لهذه الحقيقة وتـوضيحها لكـان مجرد باحث آخر من سلسلة طويلة من الباحثين الذين ظلـوا ـ منذ القدم ـ يتجادلون حول ما إذا كانت الأمثال fables هي قصص أليغورية تقوم على علاقات استعارية أو مجازية مـرسلة، وماهي الكيـانات أو الأفكـار التي تمثلها. فقد قـال أتباع ماكس ملر في أواخر القرن التاسع عشر مثلا إن الأساطير هي قصص أليغورية عن الشمس والظواهـر الشمسية، معـارضين بذلك أتبـاع ألبرت كون Kuhn الذين مالوا إلى أنها عن الرعد والعواصف.

أما طريقة ليفي شتراوس فأصيلة من نواح ثلاث على الأقل:

١ – من حيث الهدف: فما يستهدف فهمه من خلال دراسة الرموز الثقافية ليس مرحلة من مراحل التطور الفكري عنـد بني البشر وليس هو الأيديولوجية الكامنة في منطقة ثقافية معينة، بل هو طريقة التفكير التي يشترك فيها كل بني البشر بغض النظر عن الزمان والمكان.

٢ – ليس ليفي شتراوس معنيا بعـزو تفسير واحد لكل رمز من الـرموز، بل بإظهار قـابلية هذه الـرموز إلى احتمال عدد كبير جـدا من التفسيرات المختلفة التي يكمل بعضها بعضا.

٣- يهتم ليفي شتراوس بالعـلاقات المنظمـة بين الرموز، والمستـوى المجرد للتفسير هو وسيلة لإقامة هذه العلاقات وليس هدفا بذاته.

إن ترجمة العنوان الفرنسي La Pensée sauvage بـ The Savage Mind تعطي فكرة خاطئة عن هدف ليفي شتراوس العام. إذ إنها توحي بإمكان وجود أنـواع أخرى من الـذهن البشري غير النـوع «المتوحش»، بينما الحقيقـة هي أن ليفي شتراوس كان من أشـد نقاد هـذه النظرة بكل أشكـالها. وبما أن الكتاب يتناول العمليات الفكرية لا نواتجها فإن الواجب يقتضي أن نترجم pensée بـ thinking (التفكير) لا بـ mind (العقل) أو thought (الفكر). أما sauvage فلها ثلاث تـرجمات معتمدة: savage و wild و untamed. لكن ليفـي شتراوس يحذرنـا بقـولـه إنـه لا يعني pensée des sauvages (تفكير المتوحشين)، لأن La pensée sauvage عنده تعني طريقة بني البشر - كل بني البشر - في التفكير عندمـا لا يتبعون طـرقا محددة صريحة ولا يستخـدمون الوسائل والأسـاليب - كالكتابة أو الـرياضيات العاليـة من أجل تحسين نوعية تفكيرهم وزيـادة كميتـه. ولـذا فإن تعبير untamed thinking (التفكير الجامح) هو أفضل مـا ينقل معنى العنوان الفرنسي لأنه يـوضح أنه لا يشير إلى نـوعين من أنـواع الـذهن البشري، بل إلى نـوع واحـد - نـوع يمكن تـدريبـه واستخدامه لأغراض محددة (كالبحث العلمي الحديث).

لا شك أن مـن الممكن تعلم الكثير عن التفكير الإنســاني بشكل عــام بملاحظـة أعضاء مجتمعنا نحن وإجراء التجـارب عليهم. ومع ذلك فإن ثمة مايبرر الافتراض أن بعـض القدرات والميول الفكـرية الإنسـانية قـد تغيب عن الملاحظة أو يُساء تفسيرها إذا ما تجاهلنـا التفكير «الجامح» ونتائجه. ولدراسة المجتمعات التـي لا تعرف الكتـابة قيمتها النفسيـة العامـة إلى جانـب قيمتها الإثنوغرافية، لأن الآليـات الفكرية تعمل فيها مستقلة إلى حد مـا عن الذاكرة المصطنعة ودون الاهتداء بالتعليم الـرسمي المنظم. لكن هذا لايعني أن أعضاء هذه المجتمعات أقـرب إلى الطبيعة البشرية من غيرهـم: فكل واحد منـا قريب

من الطبيعة البشرية قدر ما يمكن. كل مـا هنالك أن نتاج القدرات الطبيعية لا يختلط في تلك المجتمعات بالوسائل المصطنعة.

وهنـا قـد نقارن طـريقـة ليفي شتراوس في معـالجة هذه القضيـة بمـوقفين أساسيين هيمن كل منهما بدوره على علم الأنثروبولوجيا. فقد كانت الشعوب الغـريبـة exotic منذ وقت ليس بالبعيـد تعد مختلفة عنا من النـاحية النفسية بحيث كانت دراستها ذات فـائدة نفسية من وجهة النظر التطوريـة والمقارنة، أما حديثا فقد تم الاعتراف بالـوحدة النفسية لبني البشر، الأمر الذي استخدم لفصل الأنثروبـولوجيا عن علـم النفس: إذ لما كان الذهن البشري هـو هو في كل مكان فإنه ليس ثمة ما يدعـو علماء الأنثروبولوجيا لأن يثقلوا على أنفسهم بدراسة يمكن أن يجروها في بلادهم (حيث لا يضايقهم البعوض). أما أصالة ليفي شتراوس، وهي أصالة قد تمر دون أن يلاحظهـا أحد أو قد يُساء فهمها، فتكمن في كونه مزج هذه الفكرة الخاصة بوحدة الإنسان (والحقيقة أنه دعمها) بأفكـار جـديدة تظهـر أن علم الأجنـاس ethnography ذو أهميـــة نفسيـــة حقيقية، لا بل فريدة.

أمـا التفسير «الصحيح» للـرمـوز فمطلب ظـل الغـرب ينشـده منـذ زمن طويل. وكان له في التأويلات القـروسطية صفة معيارية normative قويـة، لكنه في علـم الأنثروبـولوجيـا وفي الدراسـات الدينيـة المقارنـة يحاول أن يكون وصفيا صارما. لكن مجرد التفكير بأن ثمة تفسيرا «صحيحا» للرموز أو أن مثل هذا التفسير ممكـن هو أمـر معياري normative بينما يترك الأفــراد في معظم المجتمعات أحـرارا ليفسروا الرموز على هـواهم. وإذا ما كـان على الباحث أن يلقي الضوء على الكيفية التي يفكر بها الناس لا على ماينبغي أن يفكروا به فإن الطريقة الكلاسيكية في البحث يجب أن يعاد فيها النظر.

إن من أهم ما يـدعو إلى الاعتراف بأصـالة ليفي شتراوس اضطـلاعه بمثل هذه المراجعة وتطويره لبديل للمنـاهج المتنافسة المختلفة لتفسير الرموز. لكن

هنا أيضا قد يكون وضعه لطريقته مضللا. فهو يميل، بسبب التزامه بالمصطلحات السوسيرية، إلى الإشارة إلى الظواهر الرمزية بمصطلح «الدوال» signifiers بحيث يفترض المرء أن البحث سينصب على النظام الرمزي الكامن الذي يوائم بين هذه الدوال ومدلولاتها. لكن إذا بدأ القارىء بالبحث عن المدلولات فإنه سرعان ما يدرك أن نظام الرموز الكامن يربط الدوال بغيرها من الدوال: إذ ليس هناك من مدلولات. كل شيء له معنى، لكن ليس هنالك من معنى [مقصود].

ذلك أن ما يقوم به ليفي شتراوس فعلا ليس هو فك الرموز أو وصف النظام الرمزي الذي ينتظمها. بل هو يحاول أن يبين الطريقة التي تتيح الظواهر الطبيعية والاجتماعية بها إمكان تفصيلها تفصيلا فكريا، وأي اختيار للصفات ينطوي عليه ذلك وأي الترابطات الذهنية يمكن إقامتها من خلال ذلك.

إن كل شيء في العالم له عدد لا يحصى من الصفات. ولا يجذب انتباهنا من هذه الصفات إلا بعضها، وحتى هذه يقل عددها عندما ننظر إلى هذا الشيء وفي ذهننا هدف معين، ولذا فإن صفات مختلفة من صفات حيوان من الحيوانات ـ على سبيل المثال ـ هي التي ستؤخذ في الحسبان بالاعتماد على ما إذا كنا نود أن نعرف إلى أي الأصناف ينتمي، ما إذا كان حيوانا يؤكل، أو كان حيوانا خطيرا، أو حيوانا يستحق التصوير. وما أكثر ما قيل إن اهتمامات الشعوب البدائية تكنولوجيا هي في غالبيتها العظمى اهتمامات عملية، ولذا فإننا نتوقع منها أن تصب كل اهتمامها على تلك الصفات في الحيوانات المتعلقة بصلاحيتها للأكل أو بخطرها على الإنسان لكن ما أبعد ذلك عن الحقيقة. إن التفكير العلمي أو الفني الحديث يهتم بصفات مختارة طبقا لمعايير صارمة للأهمية. أما التفكير «الجامح» فيبدو أنه يضرب صفحا عن الأهمية أو ربما صح القول إن فكرته عنها أرحب مدى. ولذا نجد أكثر الشعوب في العالم

-على عكس التوقعـات- تعطي أهمية أكثـر إلى ما تأكله الحيـوانات ممـا تعطيه لأي الحيوانات يمكن أن تؤكل.

خصص ليفي شتراوس كثيرا من صفحات «العقل المتـوحش» للتدليل على التنوع الـذي لا حصر له لاهتمام الناس في كل مكـان ببيئتهم. فهنود النافـاهو مثلا يهتمون بطـريقة حركة الحيوانات ويصنفـونها حسب كونها تركض أو تطير أو تزحف، أو كونها تنتقل على اليابسة أو الماء، أو كونها تنتقل خلال النهار أو الليل. ومن الصفات المهمـة في السنجاب عنـد هنود الأوجبـوا أنه يعيش على أشجار الأرز، أما قبيلة الفانغ في الغابون فما يلفت انتباهها في السنجاب هو أنه يحتمي بثقوب في الأشجار لا بنوع الشجرة.

أما قبائل الأسمات في غينيا الجديدة فلديهم نظرة أخرى وهي أن «الببغاوات والسناجب تشتهـر بأكل الفواكه. والـرجال الذين يـوشكون على البدء بـرحلة لاصطياد الـرؤوس يحسون بأواصر تـربطهم بهذه الكـائنات ويدعـون أنفسهم إخـوة لها (بسبب) التماثل بين جسم الإنسـان والشجـرة، وبين رأس الإنسـان وثمار الشجرة» (زغفـور Zegwaar، كما يقتبسه كتـاب «العقل المتوحش»). ومقارنة الرأس الإنساني بالثمـرة عند الغربيين مسألة تعتمد على الشكل بطبيعة الحال، والتشبيـه الـذي يجعل الرؤوس لـلأجسـام كـالثمـر للشجر قـد يبـدو مصطنعا مفتعلا. أما عند قبائل الأسمات فـالأمر مختلف. فالرؤوس من وجهة نظر صـائد الرؤوس ملحقات عليا للجسـد ثمينة قابلة للفصل، وهي عـلاقة تشبه العـلاقة القائمة بين الثمـرة والشجرة من وجهة نظر آكلي الثمـر، ويتعزز هذا التفسير عندما نعرف من رواية زغفـور أن مخ الضحية كان يؤكل باحتفال شعائري وأنه كـان يقال «إن الرأس الإنساني له أيضا قشرة قـاسية تحمي لبه كما تفعل قشرة جوز الهند».

وبما أن أي شيء له عدد لا يحصى من الصفات فإنه يمكن أن يتصل بعدد لا يحصى من الارتباطات بعدد لا يحصى من الأشيـاء الأخرى. وقد تبرز ثقافة

من الثقافات بعض هـذه الصفات والارتباطات بينما تبقى بقيـة هذه الصفات والارتباطات كـامنة ممكنة. ورغـم أن هذه تبقى غير مصرح بها فـإن بعضها قد توحي به بقوة بنية الأسطورة أو الطقس. بينما قد يظهر بعضها الآخر من خلال أفراد مبـدعين يطورون قـواعد الطقـوس أو يحورون الأساطير أثنـاء نقلهم لها. وعندما يكون الأمر كذلك فإن على عـالم الأنثروبولوجيا ألا يسجل الارتباطات الصريحة التي يجدها في الرموز المعتمدة فقط بل أن يهتم أيضا بالصفات البارزة ثقافيا التي ترتبط بعدد أكبر من ذلك بكثير من الظواهر.

إن الظواهر في «التفاسير» التقليدية للرمـوز، سواء منها الشائعة بين الناس أو البـاحثين، تدرس فرادى ويفسر كل منها إما اعتسافا أو حسب فكرة مسبقة عما يجب أن يعنيه الـرمز. ولكن عنـدما يحاول المرء إعطـاء وصف لا تتحكم به الأهواء، فإنه لن يجد طريقة يقرر بها لكل ظاهرة منفصلة أي صفة من صفاتها ستبرز في ثقافة من الثقـافات. أما إذا درست العلاقات بين الظـواهر بدلا من ذلك فإن الصفات المشتركـة أو المتعارضة ستبرز بـاعتبارها أساس الارتبـاطات الـرمزيـة. وكلما زاد عدد الظـواهـر المتصلة بعضهـا بـالبعض الآخر قل عـدد الصفات التي يحتمـل أن تلعب دورا: أي أن على المرء أن يدرس ليس الـرموز وحدها بل نظم الرموز.

هـذا البحث عن نظم من العلاقـات هـو الذي قـاد ليفي شتراوس مجددا للمسألة الأنثروبولوجية القديمـة، ألا وهي الطوطمية، ويعطينا كتابه القصير «الطوطمية» Totemism والفصول المخصصة لهذا الموضـوع في كتاب «العقل المتوحش»، توضيحا ممتازا لهذه النـاحية من عمله.

يشير مصطلح «الطـوطميـة» عـادة إلى مجموعـة من الصفـات المترابطـة: الاعتقاد بـوجود عـلاقة خـاصة بين حيـوان أو نبتة (يطلق عليـه أو عليه اسم الطوطم) من نـاحيـة وجماعة بشرية أو فرد من نـاحية أخـرى، وجود محرمات في علاقات النـاس بطوطمهم، طقوس محددة، الاعتقاد أحيانـا بأن الطوطم هو

الجد الأعظم للجماعة، التزاوج الطوطمي من خارج الجماعة، إلخ. وقد أثار مفهوم الطوطمية كثيرا من الجدل في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكان بعض علماء الأنثربولوجيا يعتقدون أن الطوطمية هي أصل الدين، بينما اعتقد معظمهم أنها مرحلة من مراحل التطور البشري. لكن كان هناك، منذ البداية تقريبا، عدد من المؤلفين الذين شكوا بتجانس الظاهرة واعتبروها إما جزءا لم يحدد بشكل جيد من ظاهرة أشمل وإما حشرا لا مبرر له لعدد من الصفات المستقلة. ويطور ليفي شتراوس كلا هذين الانتقادين. فالطوطمية عنده تعني التزامن العرضي لعدد من الأمثلة التي تمثل الميل الإنساني العام للتصنيف. لقد مال علماء الأنثروبولوجيا إلى فقدان الاهتمام بها يرون أنه فكرة غير كافية، ولكنهم توقفوا أيضا عن الاهتمام بالقدر الكافي بتلك الأشكال من أشكال التصنيف التي قصد من الطوطمية أن تشمله. أما هدف ليفي شتراوس فهو أن يعيد النظر في هذه التصنيفات من زاوية جديدة.

ولو كان السؤال المثار هو: «لماذا تعتبر مجموعة من المجموعات نفسها على علاقة خاصة بالصقور مثلا؟» فإن الأجوبة الممكنة لن تشفي الغليل: «لأنهم مخطئون بشأن نسبهم»، أو «لأنهم يعتقدون أنهم يشبهون الصقور ويفترضون أن هذا يعني وجود علاقة. إن تفسير السلوك الغريب بأخطاء فكرية أغرب ليس تفسيرا على الإطلاق.

إلا أن السؤال يمكن أن تعاد صياغته كما يلي: «لماذا يعتبر مجتمع من المجتمعات كل مجموعة من المجموعات التي يتشكل منها مرتبطة ارتباطا خاصا بفصيلة مختلفة من الحيوانات؟» بهذا الشكل تدخل المجموعة الكاملة من العلاقات الثنائية بين الجماعات الاجتماعية والفصائل الحيوانية في الصور وليس مجرد جزء واحد منها، مما يفتح المجال لاختيار زاوية النظر المناسبة: إذ يمكن إعادة رسم الصورة الكلية باعتبارها علاقة ثنائية واحدة بين المجموعتين المكونتين من الجماعات الاجتماعية ومن الفصائل الحيوانية، ويمكن الآن

للحيـوانات أن تـرمز لأسماء العلم التي تستخـدم لتعيين الجماعات البشريـة . وتقسم المجموعـة الاجتماعية حسب قسمة المجمـوعة الحيوانيـة لهذا الغرض . وهـذه هي بدايـة التفسير، غير أنها غير كافيـة بعد . فلـو كان ذلك كل مـا في الأمـر، فلماذا لا تستخـدم أسماء عشـوائيـة؟ لماذا تستخـدم أسماء الحيـوانـات بالـذات؟ لمـاذا نحصـل على كـل ذلك المحتـوى بينما الشكل قـادر على تلبية الحاجة؟

يبين ليفي شتراوس أن العلاقـة الإنسانيـة الحيوانيـة يمكن فهمها بطـريقة ثالثـة أشد انتظـاما : لا بـاعتبارها مجمـوعة من العـلاقات الثنـائية بين شيئين منفصلين، ولا باعتبـارها علاقـة ثنائيـة بين مجموعات من الأشيـاء المنفصلة ، ولكن باعتبـارها علاقـة ثنائية مـن الدرجة الثـانية بين مجموعتين من عـلاقات الدرجة الأولى :

«فهناك مـن ناحية حيـوانات تختلف عن بعضهـا البعض (من حيث انتماؤهـا إلى فصـائل مختلفـة لكل منهـا مظهـرهـا الطبيعي المختلف ونمـط حيـاتها الخاص بها) ، وهنـاك من ناحيـة أخرى رجال يختلفـون عن بعضهم البعض (من حيث انتماؤهم إلى أجـزاء متباينـة من أجزاء المجتمع يحتل كل منهـا مكانا خاصا في البنية الاجتماعية) . والشبه الذي تفترضه هذه التمثيلات التي يسمـونها تمثيلات طوطمية إنما هـو بين هذين النظامين من نظم الاختلاف .

(الطوطمية)

تعطينا العودة إلى الفصـائل الحيوانية عندما ينظر إليهـا من زاوية النظر هذه نظامـا فريدا من الاختلافات : إن هـذه الفصائل لا تتداخل، بل هي تبدو مختلفة ـ وتعيش بشكل مختلف، وتزودنا بعدد لا يحصى من الخيارات لانتقـاء الصفات المتعـارضة التي يمكن استخـدامها لمعـارضة الجماعـات البشرية بعضها ببعض .

والمعتقدات والطقــوس «الطوطمية» يمكن أن تبرز بعض هـذه الصفات. فمثلا:

«تـرتبط العشائر التـاليـة بعلاقـة فكاهيـة الـواحدة منهـا بالأخـرى من بين قبائل اللوابولا (في زامبيـا): عشيرة الفهد بعشيرة المعـزى لأن الفهــود تأكل الماعــز، وعشيرة الفطـر بعشيرة جحــر النمل لأن الفطـر ينمــو على جحــر النمل، وعشيرة العصيدة بعشيرة المعزى لأن الرجال يحبون اللحم في عصيـدتهم، وعشيرة الفيل بعشيرة الصلصال لأن النسـاء في الأيام الخالية كن يستخرجن مواطىء أقدام الفيلة بحفرها من الأرض لاستعمال هـذه الأشكـال الطبيعيــة أواني بـدلا من صنعها بأيديهن».

(العقل المتوحش)

وهنا تقوم العلاقة الفكاهية بين العشائر على صفات معينة من العلاقة بين الطواطم. ولا يمكن استغلال أسماء العلم المعتـادة بهذه الطريقة، ولا يمكن فصل المحتوى عن المضمون في مثل هذه الحالات حقا.

لكن هذا النظام قد يوحي بإعطـاء اهتمام خاص لبعض الصفات المفهومة ضمنا حتى في حالة غياب مثل هذه التفصيلات الصريحة. فلو انقسمت قبيلة مـا إلى ثلاث عشـائر اسمها عشـائر الصقر والـدب والسلحفاة فإن ذلك قـد يوحي لنا بالتركيز على العنصر الطبيعي الذي تعيش فيه كل من هذه الفصائل وأن نميز بين العشائر الثلاث على أساس ارتباطها بالسماء والأرض والماء.

قد يبدو أن نظام الاختلافات بين الفصـائل الحيوانية أقوى من أن يتناسب مع الفروقـات الأضعف بين الجماعات البشريـة ـ لأن أعضاء المجتمع الـواحد يبـدون متشـابهين ويعيشـون بطـرق متشـابهة وظـروف متماثلـة، والجماعـات

الاجتماعيـة لا تختلف اختلاف الفصـائل الطبيعية عن بعضهـا البعض. لكن المسألة هي أن الجماعـات الاجتماعية تحاول من خلال المؤسسات «الطـوطمية» ألا تضاهي نظـامين مسبقين من أنظمة الاختـلاف، بل إن تبني نظامـا واحدا بمعونـة النظام الآخـر. وهي تحاول ألا تعبر عن الاختـلافات الاجتماعيـة قدر محاولتها خلق هذه الاختلافات وتقويتها. وليست قوة النظام الحيواني من هذه الناحيـة بالغة الشـدة، وأي ناحية منهـا يمكن مضاهاتها بـالنظام الاجتماعي ناحية تستحق الترحيب.

وإذا ما فهمت الإمكانـات الرمزية الكامنة في الحيـوانات «الطوطمية» بهذا الشكل فإنها ستبدو منتظمـة وغير مفتوحـة في الوقت نفســه. ولن تنشأ قضية نسبة التفسير الصحيح لكل حيوان، فهي من ناحيـة غير قابلة للتفسير خارج علاقاتها المتبـادلة ولا يمكن لأي علاقة ـ من الناحيـة الأخرى ـ أن تشمل كل إمكاناتها بوصفها مصدرا للعلاقات ولا لأي تفسير واحد أن يشمل الإمكانات التفسيرية الكامنة فيها.

غير أن هذا الشرح المتميز الـذي قدمه ليفي شتراوس للطـوطمية يقوم على بعض الافتراضـات النفسية. أما الشروح السـابقة فقـد افترضت أن بني البشر يرتكبون أخطاء فكرية أو أن نظم التسمية تخدم غرضا معينا. ولا يتسم أي من هـذين الافتراضين بـــالشطط. لكن ليفي شتراوس يفترض أيضــا أن الـذهن البشري قادر على فرض نوع محدد من النظام على طـريقة تمثيله للعالم وميال إلى فـرض هذا النظـام، ويمثل هذا الافتراض خطـوة واضحـة بعيدا عن النظـرة التجـريبيـة الخاصة بـالتعلم، وهي النظـرة السـائدة في علم الأنثـروبولـوجيـا الحديث ويعارضها العديد من الباحثين. أما أنا فأرى أن علينا أن نمضي أبعد حتى من ذلك بهذا الاتجاه العقلاني الجديد.

كذلك أرى أن طريقة ليفي شتراوس في معالجة الطـوطمية والرمزية بشكل أهم أعـادت الحيـاة من جـديد إلى هـذه القضـايـا بشكل إيجابي مهم. فليفي

شتراوس يفترض أن بنية هـذه النظم الرمزية بـاعتبارها تصنيفا طـوطميا تحدده قـدرة الإنسـان بعـامـة، لا عجـز «البـدائيين» من بني البشر، أو الحاجـات العملية، سـواء أكانت فـردية أو اجتماعيـة. وهو يلخص كل ذلـك تلخيصا جميلا عندما يقول إن الحيوانـات الرمزية تُختار لا لأنها «تصلح للأكل» بل لأنها «تصلح للتفكير» ـ وقـد نعيد صياغـة ذلك بقولنـا: ليس لأنها غذاء، بل لأنها غذاء للفكر.

افـرض أننـا لا نعـرف الكثير عن الجهاز الهضمـي لدى أحـد الكـائنـات العضـويـة، ولكـن كـان من حسن حظنـا أن نكتشف أن أنـواعـا محددة من الأطعمة هي أنفعها لهذا الكائن، يمكننـا حينئذ أن نفترض افتراضات جديدة ومهمة عن ذلك الجهاز الهضمي. فإن كان ليفي شتراوس محقـا وكانت الرموز الثقافية من أمثال الطواطم هي أنفع الأغذية للفكر فإن دراستها تزودنا بطريقة جديدة لدراسة الذهن البشري مثلما يمكن لـدراسة الذهن البشري ـ من الجهة المعاكسة ــ أن تلقي ضوءا جديدا على نظـام الرموز الثقافيـة. واستخدام ليفي شتراوس لـزوايا النظـر هذه هـو أحيانـا بالغ الخصب والأهميـة، وأحيانـا غير مقنع، ولكن ذلك ليس بأهمية كونه فتح لنا زوايا النظر هذه.

الأسطورة:

تشكـل الأجـزاء الأربعة التي يتكـون منها كتـاب «مقدمـة لعلم الأساطير» Mythologiques توضيحـا وتطويرا هـائلين للفكرة المركزيـة في كتاب« العقل المتوحش»: وهي أن الأصناف المجسـدة يمكن أن تكون أدوات فكرية للتعبير عن أفكار وعـلاقات مجـــردة وأن التفكير « الجامـح » يميـل إلى تنظيم عالمه بهذه الطريقة.

لابد أن تخضع غالبيـة الظواهر الثقافية، كالتكنولـوجيا أو التنظيم السياسي إلى أنواع من الضـوابط الإيكولوجيـة والاجتماعية. أما الأسـاطير ـ وهي قصص تنتقل بالروايـة الشفوية وتختارهـا ثقافة من الثقافـات ـ فإنها تميل إلى تجاهل كل

عوامل التحـديد باستثنـاء القيود الفكريـة، وحتى هذه يبدو أنها تبقى مـرخية نسبياً، ولـذا فإن الأساطير يجب أن تعطينـا نظرة بـالغة النفـاذ في طليعة العمل العفوي للـذهن البشري. وقد درس شتراوس بهدف التوسع في هذه الفكـرة ما يزيد على ٨٠٠ أسطـورة من أساطير هنود أمريكا وكما كبيرا آخـر من المعلومات الإثنوغرافية في كتاب مقدمة لعلم الأساطير وقام بدراسة كل أسطورة من حيث عـلاقتهـا بكثير غيرها من الأسـاطير. والنسيج النـاتج عن ذلك أعقـد من أن نجتزىء جانبا واحدا منه. لذا سألجأ، للتمثيل على منهج ليفي شتراوس وليبان بعض المآخـذ عليه، إلى نص أقصر وأقل طمـوحا، وهـو بحث عنوانـه «أربع أساطير من أساطير قبائل وينباغـو: وصف بنيوي قصير» (نشر أصلا في كتاب حرره ج. دايمندعـام ١٩٦٠ بعنوان «الثقافة والتاريخ: مقـالات لتكريم بول ريدن» Culture and History: Essays In Honor of Paul Radin).

كان عالم الأنثربولوجيا الأمريكي بول ريدن قد نشر أربع أساطير جمعها بين هذا الشعب الهنـدي تحت عنوان «ثقافــة الوينباغـو: كما وصفـوها بأنفسهم» The Culture of the Winnebago: as Described by themselves (١٩٤٩). وكـان هـدف ليفي شتراوس هو إثبـات أن هـذه الأسـاطير تتصل ببعضها البعض بشكل أوثق ممـا خطر على بال ريدن نفسـه. وينصب التركيز على الأسطورة الرابعة بالذات، وهي أسطورة حسبها ريدن شاذة. وفعلا تبدو هذه الأسطورة للوهلة الأولى غـريبة عن الثلاث الأخر. وفيما يلي تلخيص لهذه الأسطورة الرابعة (وما هو بين علامات اقتباس هو كلام ريدن الأصلي):

كان هناك صبي يتيم، وهو صيـاد ماهر كأبيه، يعيش مع جدته في طرف القرية. وقد رأته ابنة زعيم القرية ووقعت في غـرامه: «ليتـه يتشجع في تصرفاتـه معي أو يقول لي شيئـا أو يتودد إلي. هذا مـا اشتهته بقوة. وما فكرت فيـه باستمرار. لكن الصبي كـان ما يـزال يـافعا بعـد، فلم يـوجه لها كلمـة

واحـدة قط» وهي لم تجرؤ على الكـلام، وبعـد وقت طـويل أمضته في هـذا الشوق الممض وقعـت فريسة المرض ومـاتت وكوموا التراب على قبرها حتى لا يتسرب منه شيء.

قرر الزعيم الذي برح به الحزن أن ينتقل مع سكان القرية كلهم إلى مكـان يبعد مسيرة عـدة أيـام. لكن الصبي اليتيم لم يـرغب في الذهـاب معهم خشيـة ألا يكـون الصيد بـالجودة نفسها هنـاك. فبقي بعد الاستئـذان من الـزعيم هو وجـدته للعناية بقبر ابنة الزعيم، وكـان هذا قد طلب قبل الرحيل أن تغطى أرضية بيتهم بالتراب للحفاظ على الدفء.

أخذ اليتيم ـــ ولم يكن قادرا «على اقتيـاد الحيوانـات بعيدا بعد» يصطاد في المنطقـة المجاورة، ويتفادى القريـة القديمة. وفي ليلة من الليـالي، مر بعد أن عـاد متأخرا من الصيـد لأنه لاحق طـريدة جريحة أبعـد من المعتاد، مـر من وسط القـرية فلاحظ ضوءاً في بيت الزعيـم القديم. وهناك رأى شبح ابنة الـزعيم الـذي أخبره بسبب مـوتها وأضـاف: «مت بسبب تصرفاتي ولكن شبحي لم يذهب بعد حيث تذهب الأشباح. أرجوك ساعـدني. هذه المرة» وقالت إنه لا بـد لكي يعيدها إلى الحيـاة من أن يخضع لامتحان: يجب عليـه أن يمضي أربع ليال في بيت الـزعيم. وعليه كل ليلـة أن يقاوم النوم بـرواية القصص أمام نـار عارمة. وإذا مـا شعر بـالنعاس واضطجع فإنـه سوف يحس وكأن شيئا يـزحف على جسده، ولكـن ما يزحف ليس حشرات. يجب ألا يمـد يده ليحك الجزء الذي يحكه قطعيا». ومع أن الأمر كان يـزداد صعوبة كل ليلة، إلا أن الصبي اليتيم نجح في الامتحـان. وتـركته الأشبـاح التي

كانت تعذبه واستطاع أن يعيد الفتاة إلى الحياة وأن يصطحبها إلى بيته ويتزوجها.

وعندما سمع القرويون بالنبأ عادوا إلى قريتهم. ولم يطل الأمر بالزوجة الشابة قبل أن تضع مولودا ذكرا. «وعندما كان الصبي قادرا على إطلاق الأسهم الحقيقية تحدث الزوج قائلا لزوجته: «رغم أنني لم أشخ بعد فقد قضيت على الأرض كل المدة التي أستطيع... لكنني لن أموت كما مت. كل ما هنالك أنني سأعود إلى موطني هكذا». «لكنها اختارت أن تذهب معه، فتحول الاثنان إلى ذئبين عاشا تحت الأرض. وهما يعودان أحيانا إلى هذه الأرض ليباركا هنديا أثناء صيامه.

هنا يبدو، كما يبدو في كثير من الأحيان في الأساطير أن الأحداث يتبع بعضها بعضا دون أن تنبع الحادثة من الأخرى: أي أن العلاقة السببية ضعيفة، فالكثير من التفاصيل (وأكثر منها في النص الكامل) يبدو أنها غير ضرورية. وقد مال دارسو الأساطير حتى وقت قريب إلى الاعتقاد بأن الأساطير غير محكمة الحبك فعلا وتتشكل من رتوش تجميلية إلى حد بعيد. لكن ليفي شتراوس يعارض هذا الرأي بقوله إن هناك في الأسطورة من البنية أكثر مما فيها من أحداث تتتابع، هناك نظام من المطابقات بين عناصر الأسطورة إضافة إلى ما فيها من تتابع زمني.

نجد إذن في هذه الأسطورة أن الصبي اليتيم وابنة الزعيم يقفان على طرفي نقيض من السلم الاجتماعي، ولكنهما من الناحية الطبيعية، فيما يرى ليفي شتراوس، يقفان موقفين متعاكسين: فالفتاة «عاجزة من حيث القدرة على التعبير عن المشاعر»: إنها «مخلوقة ناقصة تفتقر إلى صفة الحياة الأساسية». أما الفتى «فهو صياد خارق، أي أنه يرتبط بعلاقات متميزة مع العالم الطبيعي، وعالم الحيوانات».

لذا فقد نزعم أن الأسطورة تجابهنا في واقع الأمر بنظام تقابلي Polar يتشكل من فردين، ذكر وأنثى، كل منهما متميـز من حيث إنه يتفوق في الجانب الذي يفتقر إليه الآخر. . . وتتكون الحبكة من تطوير هذا الاختلال إلى مداه المنطقي الأقصى؛ فالفتاة تموت ميتة طبيعية، ويبقى الفتى وحيدا، أي أنه يموت ميتة اجتماعية. . . وينعكس موقعاهما بحيث تصبح الفتاة أدنى (في قبرها) والفتى أعلى (في بيته).

ويتأكد هذا التقابل الأخير بتلك الإشارة الـزائدة على اللزوم ظاهريا، وهي الاشارة الخاصة بالتراب المكـوم فوق القبر في الحالة الأولى وعلى أرض البيت في الحالة الثـانية، وهي «إشـارة تؤكد أن الفتى فـوق والفتاة تحت بـالنسبة لسطح الأرض ـ أي للتراب». «لكن هـذا التوازن الجديد لا يدوم أكثـر مما دام الأول، فتلك التي لم تتمكـن من الحيـاة لا تتمكن مـن الموت، فشبحهـا يبقى «على الأرض» أما الفتى فسيلاقي ـ بتناظـر رائع ـ مصيرا شبيها، رغم أنه مقلوب، بعد سنـوات قليلة. . . . فذلك الذي انتصر على الموت يجد نفسـه عاجزا عن الحياة». (البنط الأسود هو من عمل ليفي شتراوس).

غير أن تحليل ليفي شتراوس ليس هو التحليل الليفي شتراوسي الوحيد الذي يمكن إجراؤه على الأسطورة. وأنا أجـد بعض افتراضاته غير مقنعة: فخجل الفتاة فيما يتعلق بالتعبير عن مشاعرها ليس من الضروري أن يعتبر نقصـا طبيعيا. كـذلك ليس هنالك في النص مـا يبرر زعم ليفي شتروس بأن الفتى صيـاد «خارق»: فهـو لا يأتي بأفعال صيـد خارقـة للعادة، ولا يستطيع حتى «أن يقتاد الحيوانات بعيدا»، ولا يمـدحه أحد على أنه صياد متميز. ولذا فإن التعارض بينه وبين الفتاة من حيث مواهبها الطبيعية يبدو مبالغـا فيه، كـذلك قد يكـون إطلاق تعبير «الموت الاجتماعـي» على بقاء الفتى اليتيم وحيـدا مع جدته من قبيل فـرض استعارة غـربية على طـريقة التفكير لدى شعب الوينباغو.

لكن هناك تماثلات وتعارضات أخرى في الأسطورة لم يشأ ليفي شتراوس أن يقف عندها. وهذا النوع من التحليل يجب أن يفهم على أنه بحث في ما يمكن للأسطورة أن تعطية وليس غزوا لنمط نهائي واحد لها. والزعم الكامن تحت منهج ليفي شتراوس هو أن المنتجات المعقدة للتفكير الجامح، أي الأساطير، تظهر هذه الإمكانية إلى درجة فريدة.

كلنا قادر إلى حد ما على استخدام هذه الإمكانية استخداما مغايرا لاستخدام الآخرين لها، وقد يصح القول إن استخدام عالم الأنثروبولوجيا لها لا ينطبق على استخدام أي من أبناء القبائل الأصليين تماما، غير أن هدف دارس الأسطورة هو أن يصف الإمكانية ذاتها، لا أن يصف استخداماتها الفعلية. ويضيف ليفي شتراوس إلى ذلك قوله (مع شيء من المبالغة) «إن كان الهدف النهائي لعالم الأنثروبولوجيا هو أن يسهم في التوصل إلى معرفة أفضل بالفكر المتصف بالموضوعية وآلياته فليس من المهم في نهاية المطاف. . إن كانت عمليات التفكير. . لدى الهنود الأمريكيين تنضج من خلال تفكيري أو إن كانت أفكاري تحدث من خلال واسطة تفكيرهم» «النييء والمطبوخ».

لا يشكل إثبات احتواء الأساطير على قدر أعظم من البنية الداخلية مما قد تدركه الأذن للوهلة الأولى إلا الجزء الأول من برنامج ليفي شتراوس. أما الجزء الثاني فيتناول ما قد ندعوه «بالبنية الخارجية للأسطورة. وقد كان دارسو الأساطير قد أثبتوا منذ زمن بعيد وجود تشابهات قوية بين الأساطير المختلفة، واحتدم الجدل بينهم حول ما إذا كانت أوجه الشبه هذه تدل على وجود أصول مشتركة لها، أو على مراحل متطابقة على سلم التطور الثقافي، أو على مقولات كلية تنطبق على الذهن البشري، وأولى الإضافات التي قدمها شتراوس إثباته أن التشابهات ليست هي العلاقات الوثيقة الوحيدة التي توجد بين الأساطير، فالشبه نوع واحد فقط من العلاقة المنتظمة بينها، والتعاكس نوع آخر، فبعض الأساطير تتصل بغيرها عن طريق اختلافها عنها اختلافا منتظما.

كـذلك يرى ليفي شتراوس أن الأسـاطير يجب ألا تحلل واحدة واحـدة بل بوصفهـا جزءاً من مجموعـة أساطير مترابطة. وبـذا لا تبرز بعض النواحي من الأسطـورة التي حللناهـا لتـونا إلا إذا أخـذنـا في الاعتبـار أسطورة أخـرى من أساطير الونيباغو، وهي الأولى في مجموعة ريدن.

وفيما يلي تلخيص لها:

قضى ابن أحد الزعماء وقته صائما «ليحصل على قوى تهبه إياها تلك الكائنات المختلفة المدعـوة بالكائنات المقدسة... واستطـاع بعـد مـدة أن يقيم عـلاقـة صـداقـة حميمـة bond-relationship... وأحب صـديقـه حبا جما. وفي يوم من الأيام قيل لابن الزعيم إن جماعة من المحاربين ينوون الخروج ومنع من البـوح بـالسر. لكنه أخبر صـديقـه الحميم وانضم كلاهما إلى المحاربين. وقاتل الصـديقان قتال الأبطال فاحتفى بهما القرويـون عند عودتهما. وصارا محاربين عظيمين وتزوجا وذهبا للعيش في منزليهما بعيدا عن القرية، وكانا كلما أتيا للقرية «تلقيا عناية فـائقة. فقد استفادت القرية من هذين الصديقين فائدة عظمى بسبب بـراعتهما في الحرب، فأغدقت عليهما كل مظاهر التبجيل والتكريم.

وبينما هما على وشك الخروج في يـوم من الأيـام في حملـة تأخـذهما بعيدا من أجل القـرية وقعـا في كمين وقتلا بعـدما أبليا بـلاء حسنا. فعاد شبحاهما للقـرية لكنهما فزعا عنـدما وجدا أنهما يخفيان عن الأنظار. ثم حضرا حفل التأبين الذي جـرى لهما لأربع ليال، غـادرا بعدهـا في رحلة نحـو أرض الأشباح. وقـد بلغ من تأثر صـديق ابن الزعيـم بحزن أهل القرية أنه أصر على إيجاد طريقة للعودة. فقال ابن الزعيم إن

ذلك لن يتم إلا إذا نجحا في امتحان خلال الرحلة. وانطلقا إلى أن وصلا أول قرية من قرى الأشباح.

فاستقبلا هناك استقبالا رائعا من قبل رجال ونساء يتصفون بالجمال. ظلوا يرقصون حتى انقضى الليل. غير أن ابن الزعيم حذر صديقه: «لا تنهض للرقص معهم. إذا نهضت فلن تحقق مبتغاك». وتكرر ذلك على مدى الليالي الأربع، وكان الأمر أصعب في كل ليلة من سابقتها. ثم تكررت ليالي الرقص الأربع في ثلاث قرى أخرى. وكانت مقاومة إغراء الرقص تزداد صعوبة. إلا أن الصديقين نجحا في النهاية وتمكنا من السفر إلى بيت صانع الأرض الذي أعطاهما حرية اختيار المكان الذي يريدان العيش فيه، فاختارا قريتهما الأصلية وولدا من جديد، كل مع عائلته. «ثم عادا فالتقيا بعد مرور الوقت وتعارفا رغم أنهما كانا رضيعين، ورغم أنهما كانا محمولين من قبل الآخرين.. وقد سرهما هذا التعرف أيما سرور... وعندما كبرا كررا ماكانا صنعاه في فترة وجودهما السابقة».

ما علاقة هذه الأسطورة بتلك التي ذكرناها سابقا؟ هناك في كل منهما موت وبعث، ولكن يبدو أن التشابه ينتهي عند هذا الحد.

فالشخصيات والظروف والجو العام في كل منهما يبدو أنها تختلف عما في الأخرى. لكن النظرة المدققة تبين أن هذه الاختلافات العشوائية في الظاهر تتبع نظاما من التعارضات المتناظرة. وأدرج فيما يلي وصفي الشخصي لهذه التعارضات، مستمدا كل ما أحتاج إليه من العون من ليفي شتراوس.

لا يختلف الجو العام في إحدى الأسطورتين عن الجو العام في الثانية فقط، بل يتعارض معه. فالبطلان في الأسطورة الأولى يستسلمان لقدرهما، أما في

الثانيـة فيجعلانـه أحسن حتى مما هـو. وهما في الأولى بطيئان جـدا : الفتاة في الكلام والفتى في النضج، وكـلاهما تنقصه القـدرة على الحركة. أما في الثـانية فهما محاربان (أي أنهما «رجـلان حقيقيان» بمعـايير شعب الونيبـاغو) مع أنهما أصغـر من أن يضما بشكل اعتيـادي إلى مجمـوعـة المحـاربين. كما أن نمـوهما الأخـلاقي والجسماني سريع جـدا، وهما يتصفـان بقدرة فـائقـة على الحركـة، ويختـاران أن يعيشا بعيـدا عن القريـة وأن يشتركا بحمـلات تأخذهما بعيـدا. والأسطـورتان تتصفـان بأنهما دوّارتـان، ولكن الـدورة في الأولى تسير من جيل إلى جيل (فالفتى اليتيم يخلف وراءه طفلا يتيما آخر) : أما في الثانية فإن البطلين السعيدين هما اللذان يبدآن حياتهما من جديد. والجو العام في الأسطورة الأولى هـو - بشكل عـام ــ بطيء حزيـن خافت بينما هـو في الثـانية سريع، مـرح، منتصر.

ومن الممكن التعبير عن علاقات الشبـه والتعاكس بين الأسطورتين بشكل مجدول كما يلي :

- تقع ابنة الزعيم بالحب	يتخذ ابن الزعيم صديقا.
- تحافظ على صمتها حيث يجب أن تتكلم	يتكلم حيث يجب أن يصمت.
- لذلك تتعذب وتموت	لذلك يحاربان ويقتلان.
- يترك القرويون البطل وحده ويذهبون للعيش بعيدا.	يترك البطلان القرويين ويذهبان ليعيشا بعيدا
- يجد البطل نفسه مرة مضطرا ليبتعد أكثر من اللازم ليصطاد فريسته.	يجد البطلان نفسيهما مرة على وشك الابتعاد كثيرا فيقتلان.
- يعود البطل من خلال القرية ويرى شبح البطلة.	يعود البطلان إلى القرية ولكنهما لا يُريان.
- لابد للبطل حتى يعيد البطلة إلى الحياة من أن يمر في امتحان طوله أربع ليال في البقعة نفسها.	لابد للبطلين حتى يعودا إلى الحياة من أن يمرا في امتحان طـوله أربع ليـال مرات في أمـاكن مختلفة.

ـ يتشكل الامتحان من مقاومة إغراء التخلص من الأشباح المعتدية التي لها أشكال غير إنسانية منفرة وسلوك منفر	يتشكل الامتحان من مقاومة إغراء الانضمام إلى أشباح لطيفة لها أشكال إنسانية وسلوك إنساني.
ـ ينجح البطل وتُبعث البطلة ويعود القرويون إلى قريتهم.	ينجح البطلان ويعودان إلى قريتهما.
ـ يخلف البطلان طفلا.	يولد البطلان ثانية على هيئة طفلين.
ـ لا يستطيع البطلان العيش رغم ذلك البعث، فيتحولان إلى روحي ذئبين يحميان الصائمين.	يستطيع البطلان نتيجة هذا البعث أن يعيشا حياتهما ثانية (ويرافق هذا كثير من الصيام في حالة ابن الزعيم).

هناك في كلتا الأسطورتين شخصيات وأحداث غير عادية. فأبطالهما لايعيشون أو يموتون مثل بقية البشر. وهم يحققون نوعا من الخلود ولكن بطريقتين مختلفتين: الفتى اليتيم وابنة الزعيم بألا يموتا أو يعيشا تماما، والمحاربان بأن يعيشا ويموتا مرارا وتكرارا. وتشكل هذه المصائر الغريبة المتعارضة نقاطا للمقارنة يمكن من خلالها أن نفهم فلسفة شعب الونيباغو حول حياة البشر وموتهم.

لا يمكن التوصل إلى فهم كهذا إلا إذا درسنا مجموعات من الأساطير، لاأساطير معزولة كل منها عن الأخرى. ولا يبرز العديد من خصائص الأسطورة المنفصلة إلا عندما توضع في علاقة مع غيرها من الأساطير. إذ يزداد إمكان كونها مصدرا للأنساق وتتحدد عندما نقارنها مع غيرها. ومهمة عالم الأنثربولوجيا هي أن يلقي الضوء على هذه الإمكانية لا أن يصف كيف تستخدم أو كيف يجب أن تستخدم. والتحليل الذي قدمته قبل قليل ليس التحليل الوحيد الذي يمكن وضعه للأسطورة التي تناولتها. ولو دخلت في التحليل أساطير أخرى لاتضحت أنساق وعلاقات أخرى. ولو افترضنا أن

هـذا يصح على كل الأسـاطير المتصلة ببعضهـا البعض ثقـافيا، لبرز السـؤال التالي: ماذا يستتبع ذلك؟ ما الذي يمكـن أن نتعلمه من إمكانية الأسطورة أو مجموعات الأساطير إعطاءنا مثل هذه الأنساق؟

يحب ليفي شتراوس أن يدعي أنـه تمكن من إظهار «التناظرات الـرائعة» و«التناسبـات الكاملة» و «التعـاكسات التامـة» في الأساطير، لكن الأصح هو أن نقـول إنه كانت أوصافـه لها «رائعة» هـنا في كـثير من الأحـيان فـإن العـلاقـات التي يصفهـا ليست بمثـل تلك الـروعـة. فهـو لا يحصل على «التناظـرات الكاملـة» إلا بعد تجاهل بعض المعطيات وعـن طريق وصف بقية المعطيات بواسطـة مجازات مرسلـة مجردة تم اختيارها بعناية. ولكن إذا تركنا هـذه المبالغات جانبـا فإنه يبقى لدينـا إحسـاس مثـير بأن الأشكال العـابرة والملامح غير الـواضحـة التي يمكن للمـرء أن يلمحها من خـلال الضبـاب تنتمي إلى أرض مجهـولـة لم تكتشف بعـد. ولسنـا نقلل من شأن الإضافات النظـرية التي جاء بها ليفي شتراوس عندمـا نقول إنه، أولا وقبل كل شيء، مكتشف حقائق ـــ مستكشف لقارة ذهنيـة لا يلام إن لم يستطع رسم كل معالمها بعد.

إن ليفي شتراوس يتكلم كما لـو أنـه اكتشف لغـة جـديدة. لكنـه يعطينـا أحيانـا إلماعات واعدة. والعـديد من الملاحظـات الاستعارية حـول الأسطورة يمكن التعبير عنها بمصطلحات علم اللغويات. لكن إن أخذت هذه حرفيا فإن الكثير منها يفقـد معناه أويتحول إلى نـوع من المعاضلـة التي لا طائل من ورائهـا. فإذا كانت الأسـاطير المتصلـة التي يتناولها كتـاب Mythologiques جزءا من لغـة واحدة فإن كل مجتمع من مجتمعـات الهنود الأمـريكيين لا يكون مطلعا إلا على عـدد ضئيل جدا من الرسائل في تلك اللغـة، ولا يمكن القول بأن أحـدا يتقن تلك اللغة ولـو من بعيد (اللهم إلا إذا استثنينـا ليفي شتراوس نفسه). وإذن فأي لغة هي هذه؟

إن على ليفي شتراوس بوصفه بنيويا أن يتوقع أن يتشكل تحليل لغة من اللغات من تعيين عناصرها الدنيا للتوصل إلى الكيفية التي تتصل بها هذه العناصر معا. لقد نحت ليفي شتراوس مصطلحا هو mytheme * ليدل به على العناصر الدنيا للأسطورة، لكنه لم يستعمله بعد نحته. ولم يتقدم أبدا بشيء يشبه نحو الأساطير. وقد حاول بعض تلاميذه أن يطوروا نماذج «لغوية» ولكنه لم يبد أي اهتمام واضح بالبحوث التي كان هو ملهمها.

ولو كانت الأساطير لغة لثارت مشكلة المعنى. وطريقة ليفي شتراوس في تناول هذه المشكلة هي أن ينظم أولا نظم التماثلات التي تكمن تحت الأساطير على شكل «نظم من الرموز» codes. فأسفار الأبطال وتغير أمكنتهم في الأسطورتين اللتين حللناهما قبل قليل يمكن نسبتهما إلى نظام الرموز المكانية، بينما يمكن نسبة الأواصر الاجتماعية التي تربطهم ـ كالأبوة، والزواج، والزعامة، والصداقة، إلخ ـ إلى نظام الرموز الاجتماعية. والعلاقات القائمة بين عناصر كل نظام يبين بعد ذلك أنها تتماثل مع عناصر في نظام غيره، بحيث نتوصل في النهاية إلى نمط معقد من هذه التماثلات يظهر مستويات مختلفة من العلاقات: بين العناصر، وبين نظم الرموز، وبين أحداث من الأسطورة ذاتها، وبين الأساطير، إلى ما هنالك، ويدعو ليفي شتراوس هذه العلاقات «معنى» (بغض النظر عن كونها علاقات متبادلة، بينما علاقة الدال والمدلول ليست كذلك) ويدعو النظام الذي يضم هذه العلاقات «شبكة» معان matrix of meanigs:

تشير كل شبكة علاقات إلى شبكة أخرى، وكل أسطورة إلى أسطورة أخرى. وإذا ما ثار السؤال: إلى أي معنى نهائي تشير هذه المعاني التي تتبادل مدلولاتها ـ لأنها لا بد في نهاية

* نحت هذا المصطلح على غرار كلمة Phoneme ، وهو أصغر وحدة صوت ذات معنى في اللغة (المترجم).

المطاف وفي مجموعها من أن تشير إلى شيء ـــ فإن الجواب الوحيد الذي ينجم عن هذه الدراسة هو أن الأساطير تدل على الذهن الذي طورها باستخدام العالم الذي يشكل الذهن نفسه جزءاً منه.

(النيء والمطبوخ)

قد تتضح هذه العبارة الغامضة قليلا إذا اقتبسنا الملاحظة التالية: «إذا ترك الذهن ليتصل بذاته (كما في الأسطورة التي «ليست لها وظيفة عملية واضحة») ولم يجد أن عليه أن يتكيف مع الأشياء فإنه لا يجد مندوحة من محاكاة ذاته بوصفه شيئا» (المصدر نفسه). وقد نقول، قياسا على ذلك. إن الجسم في ألعاب الجمباز لا يؤدي وظيفة خارجية واضحة ولذا فإنه يلجأ إلى محاكاة ذاته. لكن هذا عرض (لحركات الجسم) لا يحولها إلى نظام للرموز، كذلك لو افترضنا أن الأساطير تعرض الآليات الذهنية الأساسية فإن هذا لا يعني أنها قد تحولت بذلك إلى مدلولات.

إن السبب الكامن وراء حشر العلاقات المعنوية «نسبة إلى المعنى» حشرا هو أن ليفي شتراوس يفترض افتراضا قبليا أن هذه العلاقات المعنوية لابد من أن تكون في صميم الفكر الأسطوري مع أنه لا شيء في اكتشافاته التجريبية يبرر هذا الافتراض. بل يمكن الزعم [1] ـ على العكس من ذلك ـ أن من أعظم إنجازات ليفي شتراوس في معالجته للأسطورة (والرمزية بشكل عام) أنه جعل الاستغناء عن فكرة المعنى ممكنا. وإن صح هذا الزعم فإن هذا إنجاز يرفض ليفي شتراوس أن يدعيه لنفسه بل يبدو ضمنا أنه يتنصل منه، مما يجعل فهم إسهامه في دراسة الأسطورة أو تقويم هذا الإسهام أمرا عسيراً.

(١) انظر كتابي: إعادة التفكير في الرمزية (١٩٧٥)، الفصل الثالث.

تنتشر في كتبه ومقالاتـه أنواع من البدائل المقترحة للنمـوذج اللغوي. فهو يقول باستمـرار إن أي أسطورة ما هي إلا تحوير لأساطير أخرى. وهـو قول له معنيان: إن التحـوير وراثي لأن راوي الأسطـورة لا يخلق قصته من العـدم بل يروي قصصا سمعها من قبل سواء أكـان على وعي بالتحويرات التي لابد من أنـه سيـدخلهـا عليها أم لم يكن؛ وأن التحـويـر تحويـر فكـري من حيث إن الأسطورة - كما رأينا - تتصل بغيرهـا من الأساطير ويمكن تحويلها إلى أي منها عن طـريق عـــدد من التحـويرات المنتظمـــة إلى حــــد مـا، كالمعاكسـة المتناظرة مثلا.

أما التحويـرات الوراثية الفعلية التي تتعرض لها الأسـاطير فليس لدينا من المعطيات التجريبية عنهـا إلا أقل القليل. إذ يستوجب الحصول على مثل هذه المعطيات أن نـلازم رواة الأسطورة طوال حيـاتهم، وأن نكون حاضرين عنـدما يسمعون أسطورة من الأساطير، وحاضريـن عندما يعيدون روايتها؛ وأن نفعل الشيء نفسه مع الجيل التالي من الرواة. وما توحيه أعمال ليفي شتراوس هو أننا يمكننا، رغم استحالة مراقبتنا للتحويرات الفعلية على هذه الشاكلة أن نحاول إعادة تشكيلها تجريبيا: يمكننا أن نأخـذ التحويرات الفكرية التي تحصل بين الأساطير المتصلة بـوصفها نماذج افتراضية للتحويرات الـوراثية. وهذا يفترض أن التحويرات التي يمكن للراوي أن يجريها ليسـت تحويرات عشوائية لما سمع بل تميـل على العكس من ذلـك إلى أن تتشكل من إزاحــــات تنـــاسبيــــة homological replacements، وتعاكسـات متناظـرة، وهكذا. وإن كـان الأمر كذلك فإن العناصر المنتظمة في الأسـاطير الناتجة يمكن تفسيرها بواسطة العملية الفعلية التـي تم من خلالها تشكيلها وتحويرهـا؛ أي أن الأمر يبدو كما لو أن النقل الشفهي لـلأسطورة (بما يتطلبه ذلك من تـركيز للذاكـرة والانتباه) يختـار ــ على مـدى فترة من الـزمن ــ أشكـالا منتظمـة في الأسـاطير المنفـردة وعلاقات منتظمة في أساطير تنتمي إلى الثقافـة نفسها، وإذا ما نظرنا إلى الأمر من هذه الـزاوية فإن الحقائق التي أبـرزها ليفي شتراوس ــ كل تلك التماثلات

ومظاهـر الانتظام الغريبـة ـ يمكن تفسيرهـا على أنها خصائص مثاليـة للفكر «الجامع» (وأضيف : للخَـزْن storage والاستعادة retrieval بشكـل أدق). وبـذلك يمكن لـدراسـة الأسطورة أن تلقي الضـوء على جـوانب من الـذهن البشري لا يعرف عنها الكثير.

الـقرابـة

حظي ليفي شتراوس على سمعته العلمية بين أقرانه من علماء الأنثربولوجيا على أبحاثه الخاصة بالقرابة، وعلى اعتراف عامة الناس بمكانته على جهوده في الدفـاع عن البنيويـة. ولكن يمكننا القـول، دون الانتقاص من مكـانته، إن هـاتين النـاحيتين قـد فقـدتـا أهميتهما المركـزيـة مع تطـور مسـاهماتـه في علم الأنثربولوجيا.

كـان المأمـول أن يتبع كتـاب «البنـى الأوليـة للقـرابـة» الـذي نشر عام١٩٤٩ كتـاب آخر حـول البنى المعقدة، ولكننا مـا نزال ننتظـره، ولو نشر لكان من الممكن أن يـوضح مدى نظريـة ليفي شتراوس حول القرابـة وأهميتها بالنسبة لأفكاره عن الذهن البشري. أما أفكاره عن القرابة في وضعها الراهن، وهي أفكار تـدعو للإعجـاب رغم عدم اكتمالها، فإنها مستقلة بـذاتها إلى حد ما. كما يبدو أن ليفي شتراوس من الناحية الثانية قد استنفد كل ما عنده حول موضوع البنيوية. وليس ثمة ما يدعو للشك في أن المنهج البنيوي قد لعب دورا أساسيـا في تطويـر أفكاره، ولكن أهميـة ذلك تاريخيـة وليست نظـرية. إذ إن بنيويـة ليفي شتراوس من الناحيـة النظرية هي ـ كما أزعم ـ مـزيج غريب من المبـادىء السليمـة والتوقعـات غير السليمـة. ولقـد تكون قـد أدت الغـرض المطلوب منهـا، ولكنها غـدت عقبة تقف في سبيل التطـوير الكـامل لأفكاره الأنثروبولوجية الثاقبة.

يحذرنا إدمنـد ليتش في معرض تعليقه على نظـرية ليفي شتراوس في القـرابة بقوله: «إن هــذه مادة أنثروبولوجية غنيــة، وعلى من يفضلون الطعام الخفيف

على الطعام الدسم أن يفكروا بقدرتهم على الهضم » (ليفي شتراوس، ١٩٧٠).
حقا، يبلغ من فنية الموضوع أن مائة صفحة لن تكفي لتقديم ملخص مفيد للموضوع لعامة القراء لذا فإنني لن أتمكن هنا من الإشارة إلا لعدد قليل من الأواصر التي تربط عمل ليفي شتراوس الخاص بالقرابة ببقية اهتماماته العامة.

هناك في المجتمعات البشرية كلها قواعد عمن يستطيع المرء أن يتزوج ومن لا يستطيع. وبعض هذه القواعد تخص أصنافا من العلاقات: فمثلا قد يحرم على الرجال أن يتزوجوا من أخواتهم ولكن الزواج من بنات أعمامهم أو عماتهم أو أخوالهم أو خالاتهم* محلل... لكن هذه القواعد قد تتخذ بدلا من صيغة التحريم والتحليل صيغة الإيجاب: كأن نقول (بدرجات متفاوتة من الشدة) إن الأزواج أو الزوجات (spouses) يجب أن يختاروا من صنف معين، مثل: «يجب على الرجل أن يتزوج واحدة من ال«نام» (وهي كلمة تدل في لغة قبائل الكاتشن على ابنة الخال، حسب مصطلحات علم الأنثروبولوجيا).

أما ما يجعل بنية من بنى القرابة «أولية» عند ليفي شتراوس فهو احتواؤها على قاعدة إيجابية من قواعد الزواج من هذا النوع، وقد كانت معالجته لبنى القرابة الأولية أصيلة من نواح رئيسة أربع:

أ- أخذ على عاتقه مهمة تركيب المعلومات المتوافرة على مستوى لم يسبق له مثيل ووضع لها تصنيفا منظما. يقول:

«اكتشفت خلف ما يبدو من عشوائية القوانين التي تتحكم بالزواج وتنوعها المضطرب عددا قليلا من المبادىء البسيطة التي أمكنني بواسطتها أن أختزل قدرا كبيراً معقداً من العادات والممارسات إلى نظام له معنى رغم ما بدا عليها

---

* الأصل هنا cousins (المترجم).

من سخف لـدى النظرة الأولى. وهي نظـرة كان يعتقـد أنها صائبة بشكل عام».

(النيىء والمطبوخ)

غير أن هذا الكـلام مبالغ فيه مـن ناحيتين: الأولى هي أن ما اختـزله «إلى نظام له معنى» هـو البنى الأولية وليس القوانين التي تتحكم بالـزواج؛ والثانية هي أن علماء غيره من علماء الأنثروبـولوجيا قد أدخلوا بعـض الانتظام إلى هذه الفـوضى. ومـع ذلك فقـد تمكن ليفي شتراوس من دفـع عمليـات تنظيم المعطيات الأولية إلى أبعد مما أوصلها إياه أي من سابقيه.

ب ـ طور ليفي شتراوس الفكـرة القائلة إن قاعـدة الزواج الإيجابية في البنى الأولية تقع في الصميم من العـديد من المؤسسات: كالعـلاقات بين جماعات الأحفـاد؛ والتنظيم الرمـزي للمجتمع؛ والاتجاهات الثقـافية، إلخ. ويبـدو ذلك على أوضحـه عندمـا تـوحي التصنيفـات المستخدمـة من قبل الشعـوب المدروسة ذاتها للإشـارة إلى الأقرباء بقاعدة الزواج الإيجابيـة. فإذا كانت كلمة «تسا» مثلا، وهي كلمة تعني خال الرجـل، تعني أيضا أبا زوجته، فهذا يدل على أن الـزواج المناسـب أو الصحيح هو ذلك الـذي يحصل مع ابنـة الخال. وعندما يشار إلى الأنسباء بكلمات تدل على الأقربـاء أيضا ـ أي عندما لا تفرق اللغة بين النسيب والقـريب ـ فإن الطريقـة التي تؤدي بها العلاقات وظـائفها والطريقة التي يـدركها بها الناس لابد من أن تتأثرا. ولقـد كان من أهـم نواحي عمل ليفي شتراوس وأشدها ابتكـارا بحثه المنظم في العلاقة الوثيقـة بين قواعد الـزواج الإيجابية وهـذه المصطلحات الخاصـة (بعـلاقات النسب والقـربى)، وإثباته أنها ـ معاً ـ أساسية لعدد كبير من المؤسسات والمظاهر الثقافية.

ج ـ والمصـدر الثالث من مصادر الأصالـة في منهج ليفي شتراوس محاولته تفسير بنى القرابة بوساطة البنى الذهنية الأساسية:

«ما هي البنى الـذهنية التي أشرنـا لها والتي يمكن إثبات عموميتهـا؟ يبدو لنـا أنها ثلاث: ضرورة القـاعدة بـوصفها قاعدة، فكـرة التبادل باعتبارها أشد أشكـال إزالة التعارض بين الـذات والآخـرين مبـاشرة: وأخيرا الطبيعـة التركيبيـة للهدية، أي أن الانتقال المتفق عليه للشيء الثمين من فرد إلى آخـر يجعل هـذين الفرديـن شريكين ويضيف صفة جـديـدة للشيء المنقول».

(البنى الأولية للقرابة)

يقوم التصنيف المنظم لقواعد الزواج الإيجابية عند ليفي شتراوس على «مبدأ التبادل». ويتصل تنسيقـه للنواحي المختلفـة من القرابة حـول قاعـدة الزواج «بـالطبيعة التركيبيـة للهـدية» إلى حـد كبير. ولكن لا يمكن الادعـاء أن ليفي شتراوس قام هنـا بأكثـر من إظهار التنـاسق بين مبادىء عـامة جـدا وأشكال اجتماعية محدودة. أما أهميـة استنتاجاتــه النفسيـة فغير واضحة، وفي المقابل لا يمكن للاعتبارات النفسية أن تعدل مـن هذه الاستنتاجات. وقد بين ليفي شتراوس نفسه سبب ذلك. فقد قال إنه لم يكن ثمة في البنى الأولية «ما يضمن أن تأتي الالتزامات التي تعرضها صلة القـرابة من الداخل. إذ إنها قد لا تكون إلا انعكـاســا في أذهـان النـــاس لبعض المتطلبـات الاجتماعيــة التي تحولت مـوضـوعيا إلى مـؤسسـات» (النيىء والمطبـوخ). ثم يمضي إلى القـول بشكل منطقي إن دراسة الأساطير قد تكون ألصق بعملية فهم الذهن البشري.

د ـ أمـا المصدر الرابع من مصادر الأصـالة في منهج ليفي شتراوس فيشير إليه عنوان كتابـه «البنى الأولية للقرابة». فهو يرى أن نظـم الزواج القائمة على قاعدة إيجابية هي نظم أولية، ويجب إن تكون دراستها هي أساس نظرية عامة حول القـرابة. وهـذه النظم أولية من حيث إن المبادىء التـي تنظم هذه النظم «تداول النسـاء» بموجبهـا صراحة تعمل في كل المجتمعـات. لكنها في البنى المعقدة تغيب عن البصر في زحمة عوامل كثيرة أخرى.

هناك من عبر عن شكـوك قوية بشأن إمكـان التعميم من البنى الأولية إلى القرابة بشكل عـام، ومنهم عالما الأنثروبولوجيا البريطـانيان رودني نيدم R. Needham وإدمند ليتش. وسيظـل عبء الإثبات من مسـؤولية ليفي شتراوس إلى أن تثبت دراسـة البنى المعقدة بشكل مقنع أن البنى «الأوليـة» أولية فعلا. لكن الشك حول هـذا الأمر يجب ألا يؤخذ بمعنى التقليل من شأن عملـه. فـالـدراسـة التي ألقـت الضـوء على عـدة مئـات من النظم «الأولية» المعـروفة ليست بـالأمر الـذي يستهان بـه. ثم أنه ليس هنـاك ما يوجب أن تحصر أهميتهـا العامة في علم الأنثروبـولوجيا بموضـوع القرابة. فقد استلهمت أفكار ليفي شتراوس حول مبـدأ «التبادل» لإجراء المزيد من البحوث الخاصة بالنظم الاقتصادية الشعائرية.

من الواضح أن المسألة لم تحسم بعد: وقد نقول بشكل أعم إنه مايزال هناك الكثير مما ينتظر الحسم بشأن العلاقات التي تربط أبحاث ليفي شتراوس حول القرابة وما أصبح، من حيث الحجم والأهمية، هو النـاحية الأساسية مما قدمه للفكر الحديث: منهجه الأنثروبولوجي في دراسة العقل البشري.

البنيـويـة

لقد تضررت كلمـة «البنيوية» من شيـوعها، فقد استخـدمت بمعان كثيرة مختلفة، وأحيـانا بشكل لا معنى لـه على الإطلاق، ومن أمثلتـي المفضلة على سوء استخدامها ما حـدث في زحمة «أحداث مايو» في فرنسا عام ١٩٦٨ عندما أعلن أحد كبـار مدربي كرة القـدم الفرنسيين أن المسـؤولين عن تلك الأحداث عليهم «أن يـراجعـوا بنيـويـة» الفريـق الوطنـي. وبالنظـر إلى هـذا التنـوع في الاستخـدام فـإنني سأحصر نفسي في بعض استخـدامـات ليفي شتراوس للكلمة، دون البحث فيما إذا كانت ترتبط بغيرها من الاستخدامات أو كيف. لكن هنـاك ارتباط واحـد يشـدد عليه ليفي شتراوس نفسـه: أقصـد ارتباطهـا باللغويات البنيوية السوسيرية.

هناك ثلاثة مبادىء من هذا التراث لها صلـة خاصة بتطور أفكار ليفي شتراوس. أولها أن اللغـة نفسها يجب أن تـدرس قبل أن تـدرس علاقـاتها بالنظـم الأخرى (سـواء منها التـاريخية أو الاجتماعيـة أو النفسية): أي أن البنية الـداخلية لها الأولوية على الـوظائف الخارجية. وثانيهـا أن الكلام، وهو الشكل المسموع من اللغة، يجب أن يحلل إلى عدد محدود من العناصر البسيطة كـالفونيمات على المستوى الفونـولوجي. وثالثها أن عنـاصر اللغة يجب أن تحدد على أساس عـلاقاتها المتبـادلة. وهـذه العلاقـات نوعـان: علاقات جـدولية paradigmatic بين عناصر يمكن إحـلال بعضها محل بعضها الآخـر، وعلاقات تـركيبية syntagmatic بين عنـاصر يمكن أن تـرتبط معاً. وقـد حـول ليفي شتراوس هذه المبـادىء الثـلاثة لتتـلازم مع أغراضه الأنثروبولوجية.

أما المبدأ الأول فيقـول عند تعميمه إن الموضوع الصحيح للـدراسة العلمية يجب أن يكـون مجمـوعة مـن المعطيات ذات التجـانس الـداخلي والاستقـلال الذاتي عما هو خـارجها. واختيار مثل هـذه المجموعة خطوة حـاسمة. والنقد الذي وجهه ليفي شتراوس للأفكار السابقة حول الطوطمية هو هذا بالضبط: إن مجموعـة الحقائق التي جيء بها معـا لم تكن تتصف بالتجـانس والاستقلال المطلـوبين. ويستطيع ليفي شتراوس القول عن هـذا المبدأ الأول ـ بحق ـ إنـه جزء من المنهج العلمي بشكل عام. وقد سـاعد عن طريق تأكيده على إدخال قدر أكبر من الاهتمام بالسلامة المنهجية بين علماء الأنثروبولوجيا. ولكن بما أن المبـدأ نفسـه، في الوقت ذاتـه، مبـدأ لا يقبل الجدل (إذ لا يمكن اتهام علماء الأنثروبـولوجيـا السابقين إلا بـالإهمال) فإنه لا يميـز المنهج البنيوي عـن بقية المنهج العلمي بشكل عـام. فإذا كانت البنيـوية، كما يبـدو أن ليفي شتراوس يدعي أحيانا، لا تعني أكثـر من منهج علمي، فإن علينا أن نسارع إلى إطراح الكلمة وأن نعـود لاصطلاح «العلم» لنجنب مـدربي كرة القـدم وغيرهـم مغبة الارتباك التام.

أما البحث عن العنـاصر البسيطة فإنه لا يلعب إلا دورا ثانـويا في أبحاث ليفي شتراوس الفعلية رغم أنه يدعي أنه خطوة أسـاسية في علـم الأنثروبولوجيا أيضـا. وقد سبق أن ألمحـت إلى أنه نحت اصطـلاح mytheme لعنـــاصر الأسطورة البسيطـة ثم فشل في الاستفادة منـه. كذلك أكـد وجود «ذرات من القرابـة» ووضع فرضيـات تستدعي الاهتمام حـول هذه الـذرات، ولكن الذرة هنـا لا هـي بـالعنصر البسيط ولا هي بـالعنصر الـذي يشبـه الفـونيمات أو المورفيمات اللغوية ويمكننـا القول بشكل أعم إنه ليس كل مـا في الدنيا يمكن تحليلـه إلى مجموعـة محدودة من «العنـاصر البسيطة» فهنـاك وظائف متصلـة، ومجموعات غير قابلـة للعد، ومجموعات لا يمكن تحديدهـا إلا بصفات عامة دون تحديد عناصرها. كما أن هناك حالات كثيرة أخرى ـ منها حالة الأسطورة، قيـاسـا على كتـابـات ليفي شتراوس نفسـه ـ لا يكـون البحث عن العنـاصر البسيطة فيها هـو أفضل السبل. ذلك أن التوقع البنيوي بأن كل حقل يتصف بالتجانس والاستقلال الذاتي يقبـل القسمة المفيدة إلى عدد محدود من العناصر البسيطة توقع لا تسنده الوقائع.

أما المبدأ الثـالث فهو أن الوصف البنيوي الصحيح هـو وصف للعلاقات الجدوليـة paradigmatic والتركيبيـة syntagmatic. ومن السهل تـرتيب العناصر بهذا الشكل عندما تكون قـابلة للفصل بعضها عن بعض. لكن هذا الترتيب في معظم الحالات (واللغـة واحـدة منهـا إذا قبلنـا نقـد تشـومسكي للبنيويـة) أمر عديم الجدوى ـ ولمَ ينبغـي أن يكون ذا جدوى؟ هنا أيضـا نجد مبـدأ لم يحـرص ليفي شتراوس عـلى الالتـزام بـه بـاستثناء إعـطاء بعـض الأمثلـة عليه.

غير أن ليفي شتراوس أضاف مبدأ رابعا إلى هذه المبادىء الثلاثة التي نقلها من علـم اللغـويات إلى علـم الأنثـروبـولوجيـا. فهـو يدعي أن البنى المتصلـة بعضها ببعض يجب أن تكون تحولات شكلية عـن بعضها البعض وأن القواعد

التي تتحكم بهذه التحـولات تشكل مستوى أعـم وأشد تجريـدا من التحليل. ومن الممكن فهم فكـرة «التحـول» بمعنى تافـه مبتـذل من حيث إن أي شيء يمكن أن يقـال إنه يتصل بعـلاقـة تحول مع أي شيء آخـر. لكن هذه الفكـرة الضعيفة لا تعنينا هنا. أما إذا أخذنـا فكرة التحول بشكل أدق فإننا نحتاج إلى أدلـة مقنعة تجعلنـا نقبل إمكان صمـود هذا الادعـاء من قبل ليفي شتراوس. والواقع أن هنـاك حالتين هما حالـة التحولات الأسطـورية والنماذج الريـاضية للقرابة يمكن اعتبـارهما مثلين على ذلك الادعاء. غير أن «التحول» في كل من هاتين الحالتين يوصف بشكل مختلف.

لكن المرء قد يتساءل حقا عن السبـب الذي دعا ليفي شتراوس لأن يتقدم بمنهج «بنيـوي» يقوم على مبـادىء لا يشعر هـو نفسه بضرورة اتبـاعها. هنـا سببان لـذلك في رأيي: أولا أنه في الأربعينيات والخمسينيـات كان الكثير من العلماء ذوي النظرة المستقبلية يتـوقعون الكثير من تطوير علم موحـد للاتصال يقوم على علوم السميـوطيقا والسبرنطيقا ونظرية المعلومـات. وكان المأمول من هـذا العلم أن يجمع معا دراسـة اللغـة والثقافـة والمجتمع مع دراسـة الدمـاغ والـذهن البشريين. فالمفـاهيم المشتركـة والمنهج الموحـد لابد من أن تـؤدي إلى انطلاقـة علمية جـديدة. وقـد كتبت دراسات ليفي شتراوس المنهجيـة المبكرة باعتبارهـا مساهمات في هذا العلم الجديد، وربما توقع هو أن هـذه الدراسات ستحل محلها بعد وقت قصير اكتشافات جـديدة في المسار نفسه تتم على يديه هو أو على أيدي سواه من الدارسين.

لكن تبين بعد عشرين سنة أن هذه التوقعات كانت في أغلبها غير واقعية. فالاكتشافات المهمة التي تحققت في هذه الحقول بالذات لا تكاد تدين بشيء، غير رطانة المصطلحات، إلى أي علم مـوحد للاتصال. وبما أن ليفي شتراوس قد وقف جهـوده على العلم الذي تخصص به هـو فإنه ـ من الناحيـة العملية ـ وضع تفاؤلـه المنهجي القديم جانبـا. لكن الآمال لا تنسى بسهولة: ولعلـه ما

يزال يؤمن بأن توقعاتـه قد تثبت صحتها في المستقبل وبأنه ليس ثمة من سبب يدعوه لإعادة النظر في مبادىء لم يستثمرها بعد استثمارا صحيحا.

ثـانيا، يجب أن يفهم الاتجاه البنيـوي عند ليفي شتراوس ضمن سيـاق الجدل ما بين العقلانية والتجريبيـة: فقد خطا ليفي شتراوس خطوة كبرى بعيدا عن التجريبية عنـدما أكد أن الثقافات لم تتطور استجـابة للحاجات الخارجية فقط بل تطورت ــ بشكل أعمق غورا ـ طبقا للضـوابط الداخلية في الذهن البشري وقد فعل ذلك في وقت هيمنت فيه التجريبية هيمنة شبه كاملـة على العلوم الاجتماعيـة والنفسية تحت شعـاري «السلوكيـة» في علم النفس و«النسبيـة الثقـافية» في الأنثـروبـولـوجيـا، فتعرض نتيجـة لـذلك لانتقادات مستمـرة. جعلته يختار ــ بشكل مفهوم ــ أن يدافع عن اتخاذه تلك الخطـوة على حساب التقدم أكثـر باتجاه العقـلانية التي كـانت تلك الخطـوة تقـوده إليهـا. وقد جعلت البنـى البسيطة المتجـانسـة جـدا التي تفترضها البنيـوية، جعلت إعـادة الذهن البشري إلى الأنثروبـولوجيـا أمرا مقبولا أكثـر. فالـذهن «البنيوي» ذهن مـرتب واضح كالبلـور، وليس فيه مكان «للملكات الكامنة» غريبة الشكل أو المتخصصة.

من الواضح الآن وأنـا أكتب في أواخر عقد السبعينيات أنـه ليس هناك من معنى في تقـرير نـوعيـة البنيـة التي يجب على المرء أن يجدها في الـذهن البشري أو درجـة تلك البنيـة مادام مستعـدا للتسليم بأن الـذهن البشري موضوع يصلح للدراسة ــ وما الذي يمنعه من ذلك؟ وما أصعب أن نفهم الآن لماذا كان يظن أن الـدماغ لابد من أن بنيتـه أبسط من بنية اليـد مثلا. والطريقـة الوحيدة لتتبع خطـوة ليفي شتراوس الأولى باتجاه الفهم الأفضل لكيفية عمل الـذهن البشري هي إزالة كل الحدود المسبقة المفروضـة على ما يسمح للمرء بأن يجده. ومن المفارقات أن البنيوية من هذه الناحية لا تتيح إلا أقل القليل مما يمكن أن يسمى بنية.

هناك طـريقة أخرى مهمـة يستخدم ليفي شتراوس بها كلمة «البنيـوية»، وهي استخدامه لها ليشير إلى أي نـاحية عامة من نواحي عمله. فهـو قد يقول مثلا إن الاهتمام في الأسـاطير بنواحـي اختلافها المنظمـة قدر الاهتمام بنـواحي أوجه الشبه بينها أمـر «بنيوي» . كذلك قد يصف «بالبنيويـة» عدم رضاه عن أي وصف «للطوطميـة» يفسر شكلها ولا يفسر محتواها. وهـذا المنهج يستمد من اتجاه فكري يتصف بالجرأة والدقة أكثـر مما يستمد من أية مبادىء أصيلة. وهذا الاتجاه، مقرونا بالكثير من نظراتـه الثاقبة، هو الذي مكن ليفي شتراوس من الإسهام إسهامـا عاما لعلم الأنثروبـولوجيا بأوسع معانيـه فضلا عن طبع هذا الإسهام بالطابع الشخصي. أما أنـه ينسب إبداعه الشخصي إلى «بنيوية» مجردة فمظهر من مظـاهر التـواضع من جانبـه. وما السير على خطـاه في هذا الأمر إلا خضوع من جانبنا أو جحود.

ببليوغرافيا

ولـد كلود ليفي شتراوس عام١٩٠٨ ، وتلقي تعليمه في باريس . ودرس في جامعـة ساوبـاولو في البرازيل مـن سنة١٩٣٥ إلى سنة١٩٣٩ ، وقـام في ذلك البلد ببحوث ميدانية أنثروبـولوجية . وقد شغل منذ سنة١٩٥٩ منصب أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية في الكوليج دي فرانس .

BOOKS

La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara (Paris, 1948)

Les Structures élémentaires de la parenté (Paris, 1949); English translation, The Elementary Structures of Kinship (London and New York, 1969)

Race et histoire (Paris, 1952)

Tristes tropiques (Paris, 1955); English translation, Tristes Tropiques (London, 1973; New York, 1974)

Anthropologie structurale (Paris, 1958); English translation, Structural Anthropology, vol. I (New York, 1963; London, 1968); vol. II (New York, 1976; London, 1977)

Le Totémisme aujourd'hui (Paris, 1962); English translation, Totemism (Boston, 1963; London, 1964)

La Pensée sauvage (Paris, 1962); English translation, The Savage Mind (London and Chicago, 1966)

Le Cru et le cuit (Mythologiques I) (Paris, 1964); English translation, The Raw and the Cooked (London and New York, 1970)

Du miel aux cendres (Mythologiques II) (Paris, 1967); English translation, From Honey to Ashes (London and New York, 1973)

L'Origine des manières de table (Mythologiques III) (Paris, 1968); English translation. The Origin of Table Manners (London and New York, 1978)

L'Homme nu (Mythologiques IV) (Paris, 1971)

Anthropologie structurale deux (Paris, 1973)

La voie des masques (Geneva, 1975)

There is a fine essay in English on Lévi-Strauss in the Modern Masters series: E.R. Leach, Lévi-Strauss (London, 1970; rev. edn., New York, 1974).

Georges Charbonnier's Conversations avec Claude Lévi-Strauss (Paris, 1961), in which Lévi-Strauss discusses his own work, has also been translated: Conversations with Claude Levi-Strauss (London and New York, 1969).

رولان بارت

بقلم: جون ستروك

رولان بارت منشط لا مثيل لـه للذهن الأدبي، ويبلغ من الجرأة في صيـاغة المبادئ الجديـدة لفهم الأدب ما يبلغه من الإثـارة في اطراح المبادئ القـديمة. وقراءتـه معناهـا اكتساب قـدرة أعظم على التفكير الذكي الممتـع حول مـاهية الأدب، حـول كل من ممارسـة الكتابـة ووظيفتها. فقـد جدد النقـد الأدبي في فرنسا فصـار نشاطا فكريـا أكثر تنوعا وفـائدة مما كان عليه، وأخـذ يساعد في تجديده خارج فرنسا مع انتشار ترجمات كتبه.

غير أن بارت لم يفعل ذلك عن طـريق تشييد موقف نظري محدد خـاص به نحـو الأدب التزم بـه بعناد على مـر السنين، بل العكس هو الصحيح، فقـد اشتهر بسرعة الحركـة، وبالطريقة التي يتجاوز بها المواقف القديمـة باستمرار، متجها ـ في كثير من الأحيان ـ وجهـات لم تكن في الحسبان. وكل كتاب جديد ينشره هو بشكل واضح تجاوز لأفكاره السابقـة وليس تعزيزا لها. هناك اتساق في أعمال بارت، كما آمل أن أبين، ولكن ما أسهل أن يفوت هذا الاتساق النظر حين تكون الأشيـاء الجديدة الجذابة بمثل تلك الكثرة. فبـارت يصر على إبقاء ذهنه في حركة دائبة وعلى ألا يسمح لنظراته الثـاقبة المتنوعة ومشروعاته المختلفة لتفسير النصوص الأدبية بأن تتجمد في مذهب ثابت المعالم والحدود.

والظـاهر أن بـارت مستعد لأن يفعل المستحيل حتى لا يحتـويه تعـريف. «. . . إنه لا يحتمل أن تتشكل له صورة، ويتعذب لـدى ذكر اسمه»؛ هذا ما يقولـه عن نفسه ـــ رغم ضمير الغائب ـ في كتـاب السيرة الذاتيـة غير المألوف الذي نشره تحت عنوان «رولان بارت بقلم رولان بـارت» (١٩٧٥). وما يكافح بـارت ضده هـو أن يصبح شيئـا يـدرس، لأن الأشياء كـالأمـوات ـ كميـات

معروفة، ثابتة، دون أسرار، ولا إمكانات للتغير الجذري. ويعبر هذا الموقف عن مخاوف مألوفة لدى المثقفين الفرنسيين على الأقل لأنه كان جزءا من وجودية ما بعد الحرب، تلك الحركة الفلسفية التي كان لها تأثير واسع في فرنسا بعد عام ١٩٤٥ وامتدادا حتى أواخر عقد الخمسينيات.

كان بارت الذي ولد عام ١٩١٥ قد بلغ الثلاثين في الواقع عندما وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، ولكنه كان يشكو من داء السل وقضى كثيرا من وقته، بين عامي ١٩٤٢ و١٩٤٧ بشكل خاص، في المصحات، مما أخر تطوره الفكري. وقد تركت الوجودية السارترية أثرا عميقا فيه، ولا تزال بعض بقاياها موجودة، تتبدى بشكل خاص في كرهه الشديد الذي عبر عنه المرة تلو المرة للفلسفة التي كانت الوجودية تناصبها العداء: فلسفة الجوهرية essentialism. والجوهرية تؤمن بأن في كل فرد إنساني جوهرا نهائيا ما لا يتغير يفرض علينا التصرف، أثناء مسيرتنا الحياتية، ضمن حدود يمكن التنبؤ بها على نحو ما. والجوهرية فلسفة من الفلسفات الحتمية. أما الوجودية فتؤمن - على العكس من ذلك - بحرية الفرد الإنساني في التغير المستمر والهرب من قبضة الماضي أو من أي تشديد نهائي يفرضه الآخرون. فالوجود يسبق الجوهر، حسب الصيغة السارترية المشهورة: إذ ليس يتوقع منا أن نتحول إلى جوهر إلا عندما نموت فعلا. ولذا فإن بارت، شأنه شأن سارتر، يضع سيولة الوجود، بل حتى فوضاه، مقابل تصلب الموت الذي يرى أن الجوهرية تمثله: ذلك أنه يرى - كما يرى سارتر - أن الجوهرية هي الأيديولوجية التي تغذي البورجوازية، ذلك العدو التقليدي الأكبر لكل المفكرين الفرنسيين. إن الجواهر والموازين[1] تشبه علامات الأبراج في الكون البورجوازي»: هذا ما كتبه في خاتمة أشد كتبه عداء للبورجوازية، وهو كتاب «أساطير» (١٩٥٧)، المدمر.

(١) يعترض بارت على الموازين «جمع ميزان: وهو علامة لأحد الأبراج» لأنها هي الاخرى تعمل على تجميد الذهن. والذهنية البورجوازية في رأي بارت ماهرة في ايجاد الأوزان التي تزن بها الأفكار والظواهر التي يمكن أن تخل باتزان الميزان بحيث تلغي أثرها، وهو يكره الاتزان الذهني من هذا النوع.

غير أن بارت يـذهب إلى أبعد مما ذهب إليـه سارتر في مقته الجوهـرية. فسارتر يقر بوجود قدر من التكامل أو الوحدة في الشخص الإنساني حسبما يبدو لنا، أما بارت فيؤمن بفلسفة التحلل التي تنحل فيها الوحدة المفترضة في أي فرد إلى تعـددية، بحيث يصبح كل منـا كثرة لا وحـدة. إن بارت لا يؤمن بالوحدة، ولا حتى بالله، الـواحد الأحد، بل يدعم كل ماهو متعدد أو متقطع. لـذا فإن السيرة عنـده نوع أدبي كـريـه لأنها تمثل وحـدة مزيفـة لموضـوعهـا. إنها نصب تـذكاري زائف لشخص حـي لأنه منطقيـة تتجـه الأشياء فيها إلى المركز، وهذا يعني - من وجهة نظر بارت - أنها لا تمثل الحياة تمثيلا صـادقا. وكتـابه «سـاد، فوريـيـه، لويـولا» (١٩٧١) ينتهي بفقرتين عنوانهما «حياة ساد» و«حياة فورييـه» يسخر فيهما من تقاليد السيرة الأدبية. فحيـاة فورييـه على سبيل المثال ليست أكثـر من تجميع عشوائي فيما يبـدو لاثنتي عشرة واقعـة أو فكـرة انطبـاعيـة مـرقمـة من ١ إلى ١٢. وهـذه هي الكيفيـة التي يفي بها بـارت بـوعده الـذي يقطعـه على نفسـه قبل ذلك في الكتاب بأن يجعل المؤلفين الذين يدرسهم «مجموعة بسيطة من التمائم». كما أنه يدعي بالطريقة نفسها أنه، على شاكلة الأبيقوريين الجيدين، يتطلع إلى يوم تحلله بعد موته إلى عناصر بسيطة من ناحية وإلى ذكريات مبعثرة (تمائم) في أذهان من عـاشوا بعده من أصدقـائه من الناحية الثانيـة. تلك ستكون طريقة الطبيعة في تأييد شكه العميق بالهوية الإنسانية.

هذا الميل غير المعتاد للمتعدد والمتبدد في مقابل المفرد المتسق أخذ يطبع أعمال بـارت المنشورة بشكـل يقوى بـاستمـرار. وهـذه عقيدة غير واسعـة الشيوع - رغم أنها أشيع في هـذه الأيام المادية أكثر مما كـانت عليه - ولا هي بالمقنعـة تماما لأن من يتمسك بها بالقـوة التي يتمسك بها بارت يجلب على نفسه خطـر تحديد الآخرين لـه بأنه بطل الـلاتحديد. وهذه عقيـدة يقصد منها بارت أن تناقض ما يعتبره معتقدات تقليدية في مجال الهوية الإنسانية،

وهذه مفارقة paradox بالمعنى القديم للكلمة معناها الافتراق عما يؤمن به الناس في عصر من العصور. غير أن المفارقـة ظلت دائما هي بضاعة بارت الرئيسية. فقـد رأى أن وظيفته في الحياة، منذ بداية سيرتـه كاتبا، أن يقف على الطرف الآخـر: عدوه الأكبر هـو المعتقد doxa، الـرأي السائد حـول الأمور، الرأي الـذي يسود إلى حد ينسى معه النـاس أنه ليس أكثر من رأي واحـد من بين عـدة آراء أخـرى ممكنـة. وقـد لا يتمكن بـارت من تحطيم المعتقد ولكنه قادر على التخفيف من سطوتـه بأن يربطه بمكان محدد، بأن يخضعه لواحـدة من مفارقاته. ويبلغ من عشقه للمفارقـة في الحقيقة أنه لا يتورع عن قلب ظهر المجن لآرائه السابقة والتنكر لها.

لا يمكن إعطاء بـارت حقه إذن إلا باعتبـاره شخصا أخذ على عاتقـه منذ البدايـة مهمة الإخـلال بالآراء السائدة عن الأدب في فـرنسا عندمـا كان شـابا إخلالا يهزها من الأعماق، وكانت هذه الآراء هي تلك التي يتمسك بها مدرسو الأدب في الجامعـات بقـوة، وقامـت الشهرة التي اكتسبهـا على ظهـوره وكأنـه اللعنة المسلطة على النقد الأكاديمي. ومما امتـاز به أنه لم يكن هو نفسه مدرس أدب جـامعيا، ومع أنـه انتهى بـه الأمـر إلى أن يصبح أستاذا في الكـوليج دي فرانس إلا أنه لم يحصل على وظيفـة تدريسية عادية في جامعة فـرنسية، فأعطاه هـذا الـوجـود الهامشي ــ في مـؤسسـات مثل École Pratique des Hautes Études في باريسُ ــ الحرية والدافع لتطـوير نظريـة مستقلة في الأدب، وهي نظريـة تسعى، بكثير من الرهـافة والواقعيـة في كثير من الأحيان، إلى ردم الهوة التي تفصل تقليديا بين الدراسة الأكاديمية للأدب وممارسة الكتابة الفعلية.

كانت الشكاوى التي عبر عنها بارت منذ البـداية ضد النقد المعاصر بعيدة الأثر على مـا كتبه فيما بعد. وكانـت الشكاوى الرئيسية أربعـاً. فقد اعترض ـ أولا ـ على كـون النقد غير تاريخي في معظمه يقـوم على فرضية مـؤداها أن القيم الأخلاقيـة والشكلية في النص المدروس لا تخضع للـزمن ولا تعتمد بأي شكل

من الأشكـال على طبيعـة المجتمع الـذي كتبت تلك النصـوص لـه، ونشرت وقرئت للمـرة الأولى فيه. وكـان الاعتراض اعتراضا مـاركسيا لا لبـس فيه، أو فلنقل إنه كـان اعتراضا مـاركسيا جـديدا لأن بـارت لم ينضم مطلقا إلى الحزب الشيوعي. كما أن بارت أنكر قيمة الكتـب الموجودة التي تؤرخ للأدب الفرنسي باعتبـارها ركـاما تاريخيـا لا معنى له من الأسماء والتواريخ: بـاعتبارهـا تاريخا وضعيا من أسوأ الأنواع، إذ لم يكن مؤرخـو الأدب قد أدركوا أن دراسة التاريخ نفسه قـد تغيرت وأنهم لو تبنوا مناهج المؤرخين الكبـار من أمثال لوسيـان فيفر Febver لربما أدركـوا ما يـدعوه بـارت بـ la fonction littéraire (وظيفـــة الأدب) (عن راسين، ١٩٦٣). وبـارت يعني بهذا الدور الـذي يلعبه الأدب في أي مجتمع من المجتمعـات: أي الطبقـات من النـاس تكتب الكتب، أي الطبقات من الناس تشتريها، وما إلى ذلك. والتاريخ الأدبي من هذا النوع يبدأ من الحقائق الاقتصادية والاجتماعية لينتهي بالحقائق الأدبية الخالصة، ويمكنه أن يفهم العلاقـة الجدلية بين الأدب والمجتمع الـذي أنتجه أو بين حقبـة أدبية والحقبة التي تليها.

كتب بارت أول كتبه المنشورة «الكتابة في درجة الصفر» Writing Degree Zero (١٩٥٣) ليبين كيف يمكن أن يكـون تاريخ متمـركس معاصر لـلأدب الفـرنسي. وهذا الكتـاب يثير الاهتمام، ولكنـه ليس كتابـا نـاجحا بحـال من الأحـوال، وذلك في جانب منـه لأنـه أقصر من أن يوفي المهمـة المطلـوبة منـه حقها. فهو يتتبع بـاختصار شديد ظهـور الكتابة البورجـوازية، وهي الصفة التي يطلقها بارت على ما يدعوه سواه بـالكلاسيكية الفرنسية، ثم اضمحلالها مع مـرور الـوقت. والفترة الكـلاسيكيـة عنـد بـارت هي عصر الهيمنـة البورجوازية، وهو عصر من الغريب أنه لم يسبقه شيء لأن الأدب الفرنسي قبل نحو سنة ١٦٥٠ «لم يكن بعد قد تخطى مشكلات اللغة»، ثم تبعته، في الفترة الـواقعة حـوالي منتصف القـرن التاسع عشر «أزمـة»، عنـدما انهارت الهيمنـة البورجوازية فواجهت الكتّاب عدة أنواع من الكتابة éctiture ليختاروا منها،

وليس نـوعا واحـدا فقط. وكان كـل نوع من هـذه الأنواع الجديـدة، كل على طريقته، «فعـلا من أفعال التضامن التاريخي». فقد تطلب اختبـار هذا النوع من الكتابـة بدلا من ذلك نوعا من أفعـال الالتزام البطولية التي كـان يعشقها سارتر والوجوديون. أما أولئك الـذين فضلوا تفادي تلك المسؤولية الثقيلة فقد بحثوا عن نـوع «فارغ» أو «محايد» من الكتابـة، وكامو هو المثـال الذي يعطيه بارت لأن كـامو كان في ذلك الوقت قـد انفصل عن صديقه اليسـاري السابق سارتـر ـ وهي كتابـة بلغ من لا شخصانيتها أنها بـدت وكأنها منفصلة عن أي مـوجبات تـاريخية على الإطـلاق. لكن ذلك كان ــ بطبيعة الحال ــ وهما من الأوهام، فقد كانت تلك الكتابة وثيقة الالتصاق بالتاريخ.

إن كتاب Writing Degree Zero كتاب يبعث في القارئ الشعور بالقوة والحيوية باعتبـاره كتابا جدليا، وسرعان ما احتل بارت بسببـه مكانا متميزا في اليسار الأدبي رغم الأصداء السارترية التي تسمع عنه، ولكنه ليس كتابا يسهل فهمه دائما، وبعض مفاهيمه الأساسية تبقى مفـاهيم غائمة. وهذه هي حالة مفهوم الكتابةécriture الذي لا يعني في هذه المرحلة ما صار يعنيه في كتابات بارت النـاضجة، فهو يستعملـه في «الكتابـة في درجة الصفر» ليعني مـا يعنيه الآخرون بكلمـة الأسلوب، ومما لا شك فيه أن بـارت يفشل في إقامـة المعايير التي تجعل الفصل بين هـذا النوع من الكتابـة وذاك، باستثنـاء ما يمليـه عليه حـدسـه الأدبي، مثلما يفشل في إثبات صحـة حشره لكل الكتـاب الفـرنسيين مابين سنة ١٦٥٠ وسنة ١٨٥٠ تحت تعبير «الكتابة البورجوازية».

أما شكوى بارت الثـانية ضد النقد الأكاديمي فهي أنه كـان ساذجا يؤمن بـالحتميـة في مفـاهيمـه النفسية. وعمل المشتغلـون بـه وفي أذهـانهم نمـوذج للشخصية الإنسـانية جعلت مكتشفات التحليل النفسي نمـوذجا باليـا. وقد كانت تلك السـذاجة وتلك الحتمية ضـارتين ـ فيما يقول بـارت ـ عندمـا كان النقـاد يلجأون إلى تفســير المعطيـات النصّيـة بالرجـوع إلى حيــاة المؤلـف ـ وهو أسلوب غير مقصــور على النقـاد الفرنسيين ولم يختـف بعــد من أي بلد

من البلدان. فعناصر العمل الأدبي ـ وهـذه نقطة جوهرية تماما في البنيوية الأدبية ــ يجب أن تفهم في المحل الأول من حيث العلاقات التي ترتبط بها مع عناصر أخرى في ذلك العمل، ويجب ألا تفسر من خلال سياق يقع خارج الأدب تماما. «فمثيل homologue أوريست (في مأساة راسين« أندروماك») ليس هو راسين بل بيروس (شخصية أخرى في المسرحية)، ومثل شارلو Charlus (في رواية بروست «البحث عن الزمن الضائع») ليس هو مونتسكيو[٢]، بل هو الراوي إلى الدرجة التي يختلف فيها الراوي عن بروست (مقالات نقدية، ١٩٦٤). أضف إلى ذلك أن النقاد عندما يصلون إلى استنتاجات عن حياة المؤلف من كتبه يفعلون ذلك دون رويّة معتبرين أن الحقائق النفسية في العمل الأدبي هي تمثيل مباشر للحقائق النفسية في حياة المؤلف، وهذ ما تناقضه ــ في رأي بارت ـ الحقائق الأولية في التحليل النفسي الذي أظهر لنا أن العلاقة بين هاتين المجموعتين من الحقائق ليست على تلك الدرجة من البساطة، وأن «الرغبة والعاطفة الجامحة والإحباط قد تؤدي إلى تمثيلات مناقضة لها تماما، فقد يعكس الدافع الحقيقي ليتخذ شكل المبرر الذي يناقضه، وقد يتخذ العمل شكل الحلم الذي يعوض عن الحياة السلبية. . . » (المصدر نفسه).

وقد هجر بارت طرق البحث المضللة هذه منذ بداية كتابه الثاني «ميشيليه بقلمه هو» Michelet par lui-même (١٩٥٤)، وهو مجموعة من الكتابات المختارة من ذلك المؤرخ المدهش الموغل في الرومانسية من مؤرخي القرن التاسع عشر، مع تعليقات بارت الطموحة الشخصية عليها. يبدأ بارت محذرا القارئ من «أنه لن يجد في هذا الكتاب الصغير تاريخا لأفكار ميشيليه أو تاريخا لحياته أو تفسيرا لهذا التاريخ بذاك» لكن هـذا الفصل القطعي فيما يبدو بين النص

(٢) لا يذكر الكونت روبير دي مونتسكيو الآن إلا بوصفه الشخصية «الأصلية» لشخصية البارون دي شالو في رواية بروس. وقد كان هـذا الكونت من معارف بروست، وكان من أثرياء المجتمع ومن المهتمين بالأمور الإستطيقية.

والمؤلف لا يتناقض في رأي بارت مع الاعتقاد بأن التفسير النفسي للأدب يمكن أن يؤدي إلى نتائج طيبة جدا. غير أن كتاب ميشيليه يبين كيف يمكن أن يحلل النص نفسيا ــ أي أن يكشف عن الأفكار التي تتلبسه، وعن صوره الجنسية القوية المتكررة، والأمور التي يتهرب منها، وما إلى ذلك ـ دون الاعتقاد بأن التحليل قد تناول حياة الكاتب نفسه. فبارت يحترم العلاقة الغامضة جدا بين الكاتب وما يكتب.

أما اعتراضه الثالث على النقاد الأكاديميين فهو أنهم يعانون بوصفهم طبقة مما دعاه a-symbolia (أي العمى الرمزي). فهم لا يرون إلا معنى واحدا في النصوص التي يتناولونها، وذلك المعنى هو عادة حرفي جدا. وهذا المعنى الحرفي يعتبرونه بعد ذلك هو معنى النص وأن أي بحث عن معان مكملة أو بديلة مضيعة للوقت. إنهم أناس ضيقو الأفق، متسلطو المزاج، يتوهمون أنهم علميون بينما هم متزمتون في آرائهم بشكل لا يغتفر. فقد انغلقت أذهانهم أمام لطائف اللغة ambiguities وإلى إمكان تعايش معان مختلفة ضمن مجموعة الكلمات ذاتها، أي أمام الرمزية. وهنا نجد أن بارت يقطع صلته بالماضي وبكتاب «الكتابة في درجة الصفر» من حيث إنه يقطع الصلة بين العمل الأدبي والظروف التي أدت إلى إنتاجه، فالأدب غامض بطبيعته:

> «إن العمل الأدبي لا يحيطه أو يسميه أو يحميه أو يوجهه أي موقف، وليس فيه حياة عملية تقول لنا أي المعاني نعطيه، ومهما استرسل العمل وفصل فإن فيه شيئا أشبه بإيجاز النبوءات الدلفية (نسبة إلى معبد دلفاي)، وتنسجم كلماته مع نظام أولي للرموز (النبوءات لم تستطرد)، ولكنه مع ذلك يتقبل تفسيرات متعددة لأن تلك الكلمات قيلت خارج أي موقف ـ باستثناء موقف الغموض نفسه... (النقد والحقيقة Critique et Vérité [١٩٦٦])[٣].

---

(٣) كل الترجمات «إلى الإنجليزية» من أعمال بارت هي من صنع كاتب المقال.

ولذا فإن النقاد الذين تفشل تفسيراتهم في استقصاء الرموز التي لا تنفصل عن الاستعمال الأدبي للغة هم أدنى من مرتبة القدرة النبوية، وليست تعددية قراءتهم للنص كافية. فحتى لو تمكن أحدهم من إقناعهم بوجود غير معنى لنص معين أو لقطعة أدبية معينة فإنهم سيظلون ميالين إلى الاحتفاظ بأحد المعاني وإهمال الآخر. ذلك أنهم يؤمنون بوجود معان «صحيحة» وأخرى «خاطئة». أما بارت فيرفض النقد المعياري normative مهما كان شكله، ويقول إنه كلما كثرت المعاني التي يضمها النص كان ذلك أفضل، وإنه يجب ألا يُعْطَى أي من هذه المعاني أفضلية على المعاني الأخرى. ويقول أيضا إن المعنى يتخلل النص وليس هو ذلك الكشف النهائي الذي لا نحصل عليه إلا إذا أنهينا قراءة ذلك النص. ولعل أفضل تعبير عن هذا الفرق هو التعبير النحوي: فالنقاد عادة يستشهدون بما في العمل الأدبي من المعنى أو من معنى، بينما يستشهد بارت ببعض ما فيه من معنى. كذلك يحوّل بارت مسؤولية الناقد فيما يخص المعنى إلى العناية لا بالناتج بل بالنظام الذي أنتجه: لا بالدلالة بل بطريقة الدلالة. فهو يريدنا أن نفهم «كيف» تعني النصوص قبل البحث في «ماذا» تعني.

أما نقد بارت الرابع والأخير للنقاد التقليديين فهو أنهم لم يعلنوا على الملأ ما أيديولوجيتهم، بل حتى لم يعترفوا في كثير من الأحيان بأن نقدهم كان أيديولوجيا. أي أنهم فشلوا، بالمصطلح السارتري، في «تبني» القيم التي طبقوها عندما أطلقوا أحكامهم على عمل أدبي ما. وقد كان أحد الأمور التي شددت عليها الوجودية أن على أتباعها أن يتحملوا مسؤولية قيمهم بأن يكونوا صريحين بشأنها، وأي تصرف مخالف لذلك هو من قبيل الخداع. غير أن أيديولوجية الفلسفة الوضعية التي حسبها بارت متفشية في الحياة الأكاديمية ظلت أيديولوجية غير مصرح بها مما مكن الوضعيين من إيهام الناس بأن قيمهم قيم كلية شاملة، لا يأتيها الباطل من بين أيديها ولا من خلفها، وأنها

ليست قيم طبقة من الطبقات في مجتمع من المجتمعات في وقت من أوقات التاريخ . لقد كان خداعهم كاملا .

كان ذلك «تعمية» mystification ، وهي كلمة لوم استعارها بارت من الماركسية وظلت بعد ذلك إحدى كلماته الحيوية . والتعمية عنده قوة شريرة تآمرية غرضها اللا أخلاقي هو إعطاء الظواهر التاريخية أو الثقافية مظهر الظواهر الطبيعية . والرد الوحيد على التعمية هو فضحها ، وهو علاج تقع مسؤوليته على أفراد المجتمع ممن يتصفون بقدر كاف من الذكاء يمنعهم من الوقوع في حبائل المشتغلين بالتعمية . أما الفضح فيتم بالكشف لضحايا التعمية عن الطرق الملتوية التي جرى بها خداعهم ، وهو لهذا وسيلة من وسائل التنوير الاجتماعي والسياسي .

هناك مثال مبكر على التزام بارت نفسه بالفضح في كتاب «الكتابة في درجة الصفر» ، حيث يسلط نقده على تلك المزية الفكرية التي يعتز بها الفرنسيون أيما اعتزاز، ألا وهي فكرة الوضوح la clarté . ويفترض الكثيرون أن هذه المزية كامنة في اللغة الفرنسية بشكل من الأشكال ، وهي مزية لابد أن يعترف بها الجميع ، وهي حقيقة من حقائق الطبيعة لا تحتاج إلى تبرير، ولكن بارت يرى غير هذا الرأي ، فهو يضع هذه المزية التي يفترض أنها كلية شاملة في مجتمع هو المجتمع الفرنسي في القرن السابع عشر. فقد كان الوضوح أولا وقبل كل شيء هو الصفة الحميدة المطلوبة في اللغة الفرنسية المستعملة في البلاط ، أي أنه كان الكتابة المميزة لجماعة مميزة من الناس . ثم عمم ذلك بشكل زائف من خلال نحويي بور رويال Port Royal* الذين توهموا أن فرنسيتهم هم هي مثال اللغة الإنسانية برمتها . أما الحقيقة ـ فيما يقول بارت ـ فهي أن الوضوح مزية محلية وسياسية : «إنها مجرد صفة بلاغية وليست صفة

(*) كان هذا ديْراً قرب فرسايْ ينسب إليه اسم جماعة من المناطقة والتربويين الفرنسيين في القرن السابع عشر (المترجم) .

عـامة من صفـات اللغة، صفـة ممكنـة في كل الأزمنة والأمكنـة» والوضـوح باختصـار فعال حيـث كانت البـلاغة فعـالة يومـا ما: في المحـاكم وربما في المحافل الانتخابيـة، وهو صفة من صفات اللغة تـوجه نحو تشكيل الآراء، أي أنه ـ بتعبير بارت الحاسم ـ «لغة طبقة».

هذه إذن هي النقاط الأربع الأساسية التي ميز عنـدها بارت مفهومه للنقد وممارستـه له عن ذلـك النقد الضيق الأفق الـذي كان يسـود مدرسي الأدب في الجامعات الفرنسية. لكن ذلك النقد لم يكن ـ في ظني ـ على ما ادعى بارت أنه عليه من المحافظة والاعتداد بالنفس، ومع ذلك فإن هجماته عليه كانت بعيدة الأثـر. وقـد شكلت كتـابـاتـه مع كتـابـات غيره من الخارجين على المؤسسـة الأكاديمية جـزءا مما عرف لبعض الوقت باسم النقد الجديـد. وقد كان الاسم شعارا أكثـر مما كـان اسما لرابطـة قويـة بين مجددين تجمعهم اتجاهات فكـرية متشـابهة، ولكن إطـلاق الاسم بحـد ذاتـه كـان دليـلا على أن القضيـة قـد حسمت، وعلى أنـه كان هنـاك غير شكل من أشكال النقـد الأدبي، وأن على الوضعيين في المستقبل أن يبرروا مناهجهم لا أن يفرضوها وحسب.

لم يعد بارت ذلك الكاتب المتصلب المتسيس الذي كانه عندما بدأ، ولكنه لا يزال كاتبا يلتزم بـالمفارقة. فالمعتقد Doxa، حسبما يقول في «رولان بـارت بقلم رولان بارت» «هـو صوت الطبيعي»، وهـو قد رفع صـوته ضـد صوت الطبيعي بمنتهى الغضب والبـلاغة واعتراضه عليـه ـ كما رأينا للتـو ـ هـو أنه صوت يجعل الناس يشعرون بالنفور بـالمعنى الماركسي للكلمة، وكل ما يؤخذ على أنـه طبيعي يؤخـذ على أنـه مفروض من قبل قـوة غير القـوة الإنسانيـة. والنفور النهـائي يحدث عندمـا يُخدع سكان بلـد من البلدان من قبـل الطبقة الحاكمة ليسلموا بأن التراتيب الاجتماعية التي يعيشـون بموجبها ليست نتاجا إنسـانيا، بل من عمل اللـه أو الطبيعة. لقـد سرقت منهم قوة التسـاؤل عن مؤسسـاتهم وقوة إعادة تشكيلها، ومـاهو متغير بطبيعته ثبت لمصلحـة جماعة

محددة عن طريق إلباسه لبوس الدائم بالضرورة. أي أن صوت الطبيعي صوت يحابي الوضع القائم.

لذا فإن فضح هذا الصوت قد يعتبر عملا ثوريا أو عملا تحريضيا على الأقل ضد شكل المجتمع القائم، لكن لا يمكن لأحد أن يقول بجدية إن بارت، ذلك الفضّاح demystifier الذي لا يهاب، كان ثوريا في يوم من الأيام. هناك الكثير من الاحتقار الموجه للبورجوازية في كتاباته المبكرة، ولكنه لم يدع لقطع رؤوس البورجوازيين. فهو رجل سلام، وقد زاد تسامحه مع مر السنين إزاء المعتقدات الأخرى، وصار مستعدا ليجد أعمق متعه في تعايش الآراء المتناقضة وليس في قضاء أحدها على الآخر. وقد وجه بارت من جهده ضد الاستغلال الثقافي أكثر مما وجه ضد الاستغلال السياسي، وجذبته عملية فضح التعمية لذاتها بوصفها مصدرا من مصادر المتعة الفكرية أكثر من كونها دافعا للعمل السياسي العنيف.

والمجتمع مشهد يمكنه أن يساعد في تفسيره عن طريق كشف الآليات التي يخفي بها صفة الاصطناع فيه. وقد انشغل بارت أثناء دراسته للأدب الكلاسيكي في السوربون في الثلاثينيات بإخراج المسرحيات اليونانية بشكل خاص، فلم تغب عن فطنته التقليدية الشديدة في ذلك الشكل الفني، وعندما أخذ يكتب فيها بعد تأثر بشكل ملحوظ بأعمال الكاتب المسرحي برتولت برخت الذي كان يأمل من دون شك بحدوث ثورة سياسية تتبع عملية الكشف الأولى عن خفايا المجتمع من قبل المثقفين اليساريين. وقد شارك بارت برخت الاعتقاد بوجود حاجة معاصرة لنوع من المسرح« يفسر» المجتمع للناس ولا يكتفي بتمثيل ذلك المجتمع. كما اعتقد مثل برخت بأن جعل رواد المسرح يفكرون أشد تأثيرا من جعلهم يشعرون. وأعجبته الطريقة التي كشف بها الكاتب الألماني بشكل لا هوادة فيه في مسرحياته الطبيعة التقليدية الحتمية في كل العروض المسرحية. وكان المقصود من ذلك تبديد الإيهام الرومانسي

القديم، أو تلك الفكـرة القائلـة إن الفن الرفيع يُخفي الفن على أمل أن يـؤخذ وكأنه الواقع المعيش.

ليس هنـاك مـاهـو أقـرب إلى بـرخـت من مقـالـة بـارت الأولى في كتـاب «أسـاطير»، وهـو كتابـه الـرئيس المخصص للكشف عن الحجب الثقـافيـة، والمقالـة المذكورة ربما فـاق الإعجاب بها كل مقالاتـه الأخرى، وهـذا الكتاب يفوق كل كتبه الأخرى من حيث الألمعية والإيجاع: ومن يقرأه يفقد كل براءة قد يشعر بها نحو الأيديولوجية الموجودة ضمنا في أبسط مظاهر الثقافة التي يعيش فيها، ومنهج بـارت هو أن يمسك بشيء يبدو أنـه بريء أو محايد من النـاحية الأيديـولوجيـة مثل الكتب التي تستخدم أدلـة، أو سباق الـدراجات المسمى Tour de France، أو علم التنجيم، وأن يكشـف عما فيهـا من أخــلاقيــة دخلت فيها سرا، وهـو يبدأ بتحليل لا يُنسى لـرياضة المصـارعة الحرة، وهي ريـاضـة لا يغيب عن بالكم أن الطبقـة العاملـة مشغوفـة بها، ولكنها ريـاضة تُنتقـد بـــاستمـرار بـاسم فكــرة يفترض أنها لا يجادل فيهـا أحــد وهي فكـرة «الريـاضة»، بحجة أن المصـارعة الحرة ليست ريـاضـة على الإطلاق وإنما هي «مزيفـة» لأن نتيجة كل مباراة متفق عليهـا مقدمـا. ويبرهن بارت على تحامل هذا الرأي «الجانسني» * القاسي ويشبه المصارعة الحرة بالطقوس الكلاسيكية. إنها منظـــر مثير متطـــرف، بمعني أن الحركـــات والعـــداوات التي يقـــوم بها المصارعـون واضحة تمام الوضـوح، «وهذا ما هـو إلا الصورة الشعبية المتـوارثة عن الأسلاف لقابلية ما هو واقعي لأن يُفهم فهما تـاما» أن الرموز التي يقدمها لنا العالم في حيـاتنا اليومية غـامضة تماما، ومعانيهـا كثيرة وغير مؤكدة، ولكن هذه الرموز، ضمن مدى سـاعة أو ساعتين، وضمن حدود حلبة الصراع، لا غموض فيها على الإطلاق.

---

* الجانسنية طائفة ازدهرت في القرنين السابع عشر والثـامن عشر في فرنسا خاصة، واتصفت بالتشدّد في بعض الأمور الأخلاقية والأفكار اللاهوتية (المترجم).

تحتل هذه المقالة مكانها المنـاسب على رأس مجموعة بارت المهمة لأنها تحلل مثالا من ذلك النوع من المشاهد التي سيقدمهـا لنا بارت نفسه: مشهد قابلية الفهم spectacle of intelligibility. فالكتاب (أساطير) يزيل ما في الحياة اليوميـة من غموض لسـاعة أو سـاعتين. ويوضـح لنـا بارت، عـدو المعتقد doxa، أساليب التعمية الخفية بحركاته التأكيـدية هو. فالأسطورة عنده كلمة أخرى للمعتقد، ذلك الافتراض الشـائع غير الممحص الذي يضرب جذوره، كما بوسـع بارت أن يبين، في النظـام السياسي السائد. والبـورجوازيـة تمثل في أساطير مـا يمثله الشرير في الـروايات، وإذا ما حكم على غـاستون دومنيتشي بـالإعدام بـوسـاطة المقصلـة (وهـو فلاح بـروفنسـالي أدين بتهمـة قتل عائلـة إنجليزية، لكن الجرم لم يكن مؤكدا، ولم يعـدم فعلا) فالسبب هو أن المحاكم تعمل على أساس فهم بورجوازي للنفسية الإنسانية مستمد في أغلبه من الأدب الـذي لا ينطبق على فـلاح مثـل دومنيتشي ولا يستطيع في واقع الحال فهمـه. وإذا ما تصور الناس تلك المخلوقات السماوية التي تقود الصحون الطائرة على أنها تتصف بـالعديـد من صفات الطبقـة الفـرنسية الـوسطى فسبب ذلك أن «أحد المميزات الثابتة لأساطير البورجـوازية الصغيرة عجزها عن تصور الآخر» (وقد يود بعضنا أن يقول إن هذا العجـز هو في صفات الذهن البشري بعامة، ولكن متعة قراءة «أساطير» أقوى بسبب ما في الكتاب من تحامل).

ينتهي الكتاب بمقالـة نظرية طويلة عنوانها «الأسطـورة اليوم» يصف فيها بارت طريقة «القراءة» الأساطير التي تنتمي إلى النوع الذي كان يُعنى به في بقية الكتاب. والطريقة مستمدة من تجربته بوصفه عالم أساطير، لا العكس. وهي مستمدة أيضـا من اللغويات، أو ـ على وجـه الدقة ـ من علم السميـوطيقا، وهـو العلم الـذي يـدرس نظم الـرمـوز والدلالـة، والمقـالـة ليست شـديـدة التخصص في مصطلحاتها، ولا تشمل الكثير إضـافة إلى ما يحتـاج إليه دارس الأساطير من انتباه إلى الفـرق بين دلالة الكلمة المعجمية denotation وما قـد يكـون لها من ظلال المعـاني، connotation، والـدلالة المعجميـة هي المعنى

الحرفي، أما ظـلال المعاني فهي المعاني الأسطـورية: وقد نصف الظـلال جدلا على أنها نظام من الـرموز لأن الظلال معان إضـافية تكون موجـودة إلى جانب المعنى الحرفي للرمز sign الذي هو موضع النظر.

ومن المفيد هنـا ثانية أن نستخدم مثلا مـن أمثلة بارت نفسه، والـرمز فيه هو صورة في مجلـة: جندي زنجي ببزته العسكـرية يحيي العلم الفرنسي. من الممكن طبعا أخـذ هذه الصـورة على عواهنهـا كما يقال: هـذا ممكن، ولكنه مسلك يصل حد البلاهة: فالصورة باعتبارها مجموعة متشابكة من الأشكال والألوان التي مدلـولها هو وصف الصورة، هي ما قلتـه أعلاه [جندي زنجي ببـزته العسكـريـة يحيي العلم الفـرنسي] والتعليق المطبـوع تحت أمثال هـذه الصـورة يمكن اعتباره هـو المعنى الحرفي لها في كثير من الأحيـان وإن لم يكن فيها كلها، وليس هناك أسطورة عند هذا الحد. لكن بارت ينتقل رأسا إلى ما وراء المعنى الحرفي ليسأل عن معنى الصـــورة بكـاملهـا، تلك الصـورة التي ظهـرت في تلك المجلـة وعن ذلك القول. إنها الصـورة التي تحتل الصفحـة الأولى من مجلة باري مـاتش التي هي الآن الدال signifier وليس مكـونات الصـورة المختلفة التي كـانت هي الـدوال الأصلية. مـا مدلـول هذا الـدال الجديد؟ الجواب هو، طبقا لما يقوله بـارت، الهيمنة الفرنسية: هذا هو الاسم الذي يعطيه لما يرى أنه المعنى الملابس للصورة.

غير أن هذا التفسير يحتاج إلى سياق تاريخي، فقد ظهرت الصورة في الوقت الذي كـانت فيه مستعمرات الإمبراطوريـة الفرنسية تنهـار، وبشكل خاص في الوقت الذي كان فيه انقسام عنيف في الرأي داخل فرنسا حول ما إذا كان يجب أن تُعطى مستعمـرة الجزائر استقلالها، والصـورة تـدعو صمتـا إلى الاستعمار، والجنـدي الأسود يعـامل وكأنه غـدا جنديـا أبيض لا يختلف ولاؤه للعلم ذي الألوات الثـلاثة عن ولاء الثاني. إنه الحامل البريء لما يـــرى بارت أنه رسـالة تثـير الازدراء: «إن فـرنسا إمبراطوريـة كبرى، وإن أبناءهـا كلهم، دون فارق

من لـون، يخدمــون مخلصين تحت رايتهـا، وإنـه ليس ثمـة مـن جـواب عن المنتقصين ممـا يـدعى بـالاستعمار أفضل من حماس هـذا الـزنجي ليخـدم من يوصفون بأنهم ظالموه».

إنـه مثـال جيد: وقـراءة بـارت لهذه الصـورة بالـذات ليس فيهـا شيء من شطحات الخيال، وتحاملها عرضي فقط، بمعنى أن المؤمن بالإمبريالية قد يجد ما يعجبـه في الطريقـة التي نقلت بها الرسـالة بصمت. ومن الممكـن أن يكره القارئ بعض «قراءات» بارت الثقـافية في «أساطير» أو أن يختلف معها، ولكن لا يمكن الشك في أن ذلك النوع من الرمزية الذي يتناوله الكتاب شائع جدا، وأن وسائل الاتصال الجماهيرية ـ إن كان لنا أن نستشهد بأشد الأمثلة وضوحا ـ هي معين لا ينضب لمثل هذه الملابسات غير المصرح بها. ودارس الأسطورة هو الشخص الـذي سيعلمنا كيف نكتشفهـا، وسيحل الثقافـة «التفسيرية» محل الثقـافـة «الطبيعيـة». وهـذا يعني أن بـارت بـوصفـه دارس أسطـورة يـوسع المسؤوليات التقليديـة التي يجب على المفكر في المجتمع الفرنسي أن يضطلع بها لتشمل أمورا مفيـدة جدا وجديـرة بالاهتمام، والملحق المنهجي الطـويل الذي ينتهي به كتـاب «أساطير »لا شك أنـه ذو مغزى تعليمي قصد منـه أن يجعلنا مواطنين أشد وعيا وأقل استعدادا للتسليم بظـواهر الأمور. ذلك أن بارت يريد أن يحولنـا من مستهلكين وادعين لـلأساطير إلى قـراء شكـاكين لها قـادرين إن دعت الحاجة على إعادة صياغتها لأغراضنا نحن.

تتشـكل الأسطـورة، حسبما يكتب بـارت في «الأسطـورة اليـوم»، «من فقـدان الأشيـاء لصفتها التـاريخيـة: ففيهـا تفقـد الأشيـاء ذكرى اختـلاقهـا fabrication». وهـذا الاهتمام بـالاختـلاق هـو الـذي يـدمج بـارت دارس الأساطير بالمفكر الأدبي فيه. فهو كغيره من أبناء جيله لن يدرس الأعمال الأدبية بمعزل عن نمط إنتـاجها، وتدين المصطلحـات هنا أيضا بـالكثير للماركسية. فالأعمال الأدبيـة أعمال، ويمكن تشبيهها بما ينتجه أي مكان آخـر يصنع شيئا

(من المفارقات أن كلمـة الأعمال في عالم الصناعة تـدل على المكان الذي تعمل به الأشياء، لا على الأشياء المعمولة نفسها)* . إنها الناتج النهائي، والطريقة التي يتألف بها العمل الأدبي ــ أي طــريقـة صنعـه ــ هي في المحل الأول من الأهمية عند النـاقد البنيوي. وإذا ما أغفلت فـالنتيجة هي التعمية لأن العمل حينئذ يعـــامل معامـلة الكل الطبيعي المكتمل، كأنه نتـاج السحر والإلهام، لا نتاج الجهد الفكري.

وعندما تفشل مدرسة من المدارس النقـدية في الأخذ في الحسبان أن الكتابة هي أيضـا عمل، فإن اللـوم يقـع على الحلف غير المقـدس بين الـرومـانسيـة والواقعيـة. فالرومانسيـة تحب الاقتصاد في الجهد وأن تتنـاسى عناء التأليف، مـدعية أن مبـدعي الأدب أفراد أسمـى يتصفون بـالأصالـة، ويجب ألا يخلط بينهم وبين الأنواع الأدنى من العمال. أما الواقعية فتفهم الكتابة على أنها تمثيل لشيء مـوجود قبل أن يبـدأ الكاتب في الكتـابة، وذلك الشيء هـو إما الـواقع بذاته أو هـــو الأفكار الخاصة بـالواقع والمختزنة في ذهن الكاتب. لكن بارت لا يقبل أفكارا كهذه.

فهو يـرى أن هذه الأفكار تشكل بمجمـوعها تشويها فجـا لماهية الأدب ـ وتعجز على سبيل المثال ـ عن التمييز بين ماهو أدبي وما هو غير أدبي. ومسألة هذا الفـرق، الذي ظل إثبـاته واحدا من أهم طمـوحات المدرسـة الشكلية في القرن العشرين، هي مسألة لغة، وهو فـرق حاولت واقعية القرن التاسع عشر طمسـه. والـواقعية مـدرسـة يعـاديها بـارت مثلما عاداهـا غيره من أصحـاب النظريات الحديثة ـ لأنها مناهضة للفن. فهي تجعل الأدب خادما للواقع لأنها تعتبر اللغة وسيلة، وتفترض أن اللغة شفافة، إن صح القول، وأننا نرى الحياة «من خلال» الكلمات. والـواقعية تؤكد المدلولات على حسـاب الدوال، ومن تعاليمها، في الممارسة الفعلية للكتـابة، أن المعاني تسبق الأصوات، والكلمات

* هذا الكلام لا يصح على اللغة العربية طبعا (المترجم).

التي يستخدمها الكاتب تحددها مسبقا المعاني التي يرغب في توصيلها، والنتيجة - إن كان يتقن حرفته - هي أن لغته واضحة الدلالات والهدف.

ويعترف بارت بأن كثيرا من استخدامات اللغة هي من هذا النوع: يكون لدى الكاتب هدف يرتب كلماته للتوصل إليه، ويرغب في إخبار قرائه أو تعليمهم. لكن هذا الاستخدام لا يمكن أن يكون استخداما أدبيا بالذات للغة. فالأدب لا يخبر أو يعلم بهذه الطريقة العملية البائسة، بل هو يحرر اللغة من القيود التي تفرض عليها في الحياة اليومية دور الوسيلة الآلية. فاللغة الأدبية، بالمقارنة مع هذا الاستخدام، لا هدف لها، وعندما نقرأها فإنه لا يطلب إلينا أن نفعل شيئا نتيجة مباشرة لتلك القراءة.

وقد ميز بارت في مقالة له عنوانها Écrivains et écrivants نشرها عام ١٩٦٠ (وأعيد طبعها في «مقالات نقدية») بين هذين النوعين من الكتاب تمييزا نوعيا حاسما، والنوع الأول، وهو الأدنى، هو الكاتب écrivant، واللغة عنده وسيلة لغاية غير لغوية. إنه كاتب مُتَعَدٍّ يحتاج إلى مفعول مباشر. وهو يقصد أن ينقل كل ما يكتبه معنى واحد فقط، وهو المعنى الذي يريد هو نفسه أن ينقله للقارئ. أما المؤلف، écrivain، وهو الأعلى، فهو شخصية أكثر مهابة، كهنوتي priestly حيث آخر كتبي clerical *وحسب، كما تقول إحدى نقائض بارت نفسه (وهذا البعث للفكرة القديمة القائلة إن الكاتب قريب من الكاهن يدل على رومانسية بارت الكامنة). والمؤلف يكتب بشكل لازم من حيث إنه يقف اهتمامه على الوسيلة — التي هي اللغة — بدلا من الغاية، أو المعنى. إنه مشغول بالكلمات لا بالعالم:

---

* من الواضح أن الكاتب يلعب على الكلمات. فكلمة clerical تدل على مهنة الكتابة التي يضطلع بها الكتّاب في دوائر الدولة مثلاً، وعلى المهمّة التي يتولاها رجال الإكليروس في الكنائس (clerk = clergyman) واختياري لكلمة «كتبي» قُصِدَ منه المحافظة على الصلة بالكتب والتقليل من شأن الكاتب في مقابل المؤلّف. ومن المعروف أن الكتبي في تراثنا القديم كان بائعا للكتب، ونسّاخا لها، وربّما وضع بعضها (المترجم).

المؤلف يقـوم بوظيفـة، بينما يقـوم الكاتـب بفعل: هذا مـا يعلمنا إياه النحو الـذي يعارض عن حق الاسم في حالة الأول بـالفعل (المتعـدي) في حـالـة الثـاني. وليس ذلك لأن المؤلف جوهر صاف: فهو يفعل، ولكـن فعله كامن في المفعول الذي يقع عليه الفعل، وهو فعل يمارس، بشكل يتصف بـالمفارقة، على وسيلته: أي على اللغة.

والمؤلف شخص «يعمل» على لغته (حتى ولـو كان ملهما) ويستغـرقه عملـه وظيفيـا، ونشاط المؤلف يتضمن نـوعين من المعايير: معايير تتصل بالفن (بـالتأليف والنوع الأدبي والكتابة) ومعـايير تتصل بـالفنان (بـالعمل والصبر والتصحيح ومحاولـة الوصول بالعمل إلى حد الكمال). والمفارقة هي أن الأدب، بعد أن أضحت مادته الخام هي غـاية ذاتها على نحو من الأنحاء، هو نشـاط من قبيل الحشـو أساسا. فـالمؤلف هو ذلـك الذي يستوعب سببية العالم بحيث يحوله إلى كيف يكتب. والمعجزة، إن جاز لنا التعبير، هي أن هذا النشـاط النرجسي لم يتوقف عبر العصنور الأدبية كلها عن أن يشكل قضية أمام العالم. . . ».

هـذا التمييـز بين المؤلف والكـاتب تمييــز ظل بـارت يبني عليـه، رغم أن المصطلحين اختفيـا من كتـابـاته الـلاحقـة بسرعـة. وهما، كغيرهما من أزواج المصطلحات المتقابلة التي دخلت كتـاباته منذئذ، يجب أن يفهما على المستوى الافتراضي: فالكاتب الحقيقي، كما يعترف بارت، هو خليط من الـ écrivain والـ écrivant هو الكاهن أحيانا والكاتب clerk أحيانا أخرى، ينقل معنى معدا سلفا أحيانا ويلعب باللغة أحيانا أخرى ليرى ماذا ينتج.

والمؤلف هو الـذي يثير الاهتمام لأنه، حسب تصور بارت النبّـوي، مؤلّف المستقبل. وقد لا يكون العالم الأدبي مستعدا له بعد حتى في باريس الطليعية،

ولكن وقته آت لا محالة ـ أو هذا ما يبدو أن بارت يعد به . وهو لا يمثل ارتدادا للرومانسية أو لذلك الصرح النقـدي المنهار: البرج العاجي . إنه يعمل وحده ولكنه ليس من الحالمين ، بل هو كادح لغوي تستمـر عزلته طوال الوقت الذي يكتب فيه فقط ، وما أبعـده عن غسل يديه من العالم لأنـه ضمير هذا العالم ، فواجبه هو أن يسبر أعماق لغته إلى النهاية .

والمؤلف لا يبدأ من المعاني كما يفعل الكاتب ، بل يسعى نحوها . فالمعنى ـ كما يحب بارت أن يقـول ـ «مؤجل» ، وهـو هناك ، كما يجب أن يكون ، عنـدما نقرأ في نهايـة المطاف مـاكتب : «فالمؤلف يفهم الأدب على أنـه غايـة ، ويعيده العـالم له على أنـه وسيلة» . والعـالم هو نحن ، ونحن نقـرأ الأدب كأنه وسيلـة لغاية ، كما لـو أنه عمل أنتجه الكاتب . ونفترض أن عملية الدلالـة قد سارت من المدلول إلى الدال : كان الكاتب يعرف مـا يريد أن يقول ثم قرر كيف يجب أن يقوله بالضبط . ونحن نتزعج إذا طلب إلينا أن نصدق العكس : أن المؤلف قـرر أولا كيف يقول ثم اكتشـف بعد ذلك مـاذا يقـول ، وهذا الانعكـاس في عاداتنا يبدو أنه يحط من فكرة التأليـف برمتها ، ولكن بوسع بارت أن يقول إن وصفه للكيفية التي تتم بها عملية الدلالة كثيرا مـا تؤيدها الوقائع(٤) . ولهذه الكيفية مزية هائلة من حيث إنها لا تبدأ ـ كما تفعل الصيغة الأخرى ـ بافتراض مدلولات غير مـادية توجد بشكل من الأشكـال في ذهن الكاتب حتى قبل أن يجد لها الدوال .

يطيع المؤلف أمـر مالارميه المتمـرد : «اعط المبادرة للكلمات» . وهـو بطل البنيوية الـذي تتصف بطولته بالمفارقـة لأنه وليد النظام ـ نظـام اللغة في هذه الحالة . ولم يعد المؤلف هـو الذات المليئة بالمعاني المدركة التي لا تـزال خاصة والتي ستستغل اللغـة لعـرض هـذه المعاني على الملأ . هـذا التصـور لعمليـة التأليف هـو عنـد بارت مـن مخلفات الماضي ، ويعـود إلى عهـد علم النفس

(٤) قارن المفارقة القديمة : «كيف أعرف ماذا أعني قبل أن أرى ماذا أقول؟» .

الذي يـؤمن بالفلسفة الجوهـرية. وكـان يجب أن يختفي بعد ما اكتشفـه هذا القرن بشأن الحدود المفروضة على استقلال الأنـا. أما التصور الذي يود بارت أن يحله محل ذلك التصور فهو أقرب إلى روح العصر لأنه تصور يرعاه كل من ماركس وفرويد بالقدر نفسه تقريبا، وهما المشكِّلان الأكبران للذهن الفرنسي المعاصر. والمؤلّف هو قبل كل شيء مادي الفلسفة، وهو ـ كما رأينا ـ عامل. إنه يعمل بمادية اللغة، بدوالها. والدوال والمدلـولات في اللغة يجب أن تفهم على أنها البنيـة التحتيـة والبنية العلـويـة في تلك اللغـة، على غـرار التحليل الماركسي التقليدي للمجتمع. والتغيير يأتي من تحت، من التعامل بالدوال. (أما الكـاتب، وهو الـذي يعطي الأولوية للمـدلولات، فهـو بطبيعة الحال ذلك الشخص المخزي: المؤمن بـالفلسفة المثاليـة). وهذا يفسر لنا جـاذبية هذا النوع من القياس للمفكرين الفرنسيين اليساريين الذين يشعرون بالذنب تقليـديـا بشأن الهوة الاقتصـادية والفكـريـة التي تفصل بينهم وبين الطبقـة العـاملة التي يـدافعـون عنها. ولكـن عمال اللغة عمال بـالمعنى الشرفي فقط ومؤهلاتهم للانضمام إلى أصحاب القضية المادية مؤهلات واهية. لكن ما قد نقـرّ بـه لبـارت هـو أن المادي الفلسفي ـــ وليس الماديـون الفلسفيـون كلهم ماركسيين ـ يجب أن يكتب من وجهة النظـر المادية حتى يكون منطقيا: يجب أن يصبح écrivain[٥].

أما الأثـر الفرويـدي على تصور بـارت للكاتب فـلا يقل عن ذلك مـادية ولكنـه أقل من نـاحيـة المجـاز اللغـوي. وقد تبـدى ذلك الأثـر منـذ كتـاب «الكتابة في درجة الصفر» حيث يعرف ما كان مستعدا في تلك الأيام لأن يدعوه بأسلوب الكاتب. فالأسلوب أمر يعجز عنه الأدب تقريبا:

> «الصـور، التي هي نوع من الـولادة أو المعجم الشخصي، تولد من جســم الكاتب ومن ماضيه وتصبح بـالتدريج أفعال

---

(٥) تعتبر الواقعيـة الاشتراكية، وهي التي تحبذهـا الماركسية الـرسمية نمطا مثـاليا جدا من الكتـابة، حسب المفاهيم البارتية لأنها تستعمل اللغة بوصفها وسيلة فقط.

فنـه الـلا واعيـة. وهكــذا تتشكل اللغـة المستبـدة تحت اسم الأسلوب وتغـوص في أساطير الكاتب الشخصيـة السرية، في عصارة الغدة النخامية للكلمة (parole)، حيث يتشكل أول بيتين من الكلمات والأشيـاء، وحيث تأخـذ الثيمات اللغـويـة العظيمة لوجوده شكلها النهائي».

لم يعـد بـارت إلى منـاقشـة الأسلـوب بحـد ذاتـه إلا نـادرا منـذ نشر ذلك الكتـاب، ولكنه لم يتخل عن الـرأي القائل إننـا حين نكتب، نكتب ما تمليـه علينا أجسادنا إلى حد ما. وإذا لم نفعل ذلك فإننا سنعجز عن الكتابة الحقيقية عجزا تاما:

«النمط الجامد هو الموضع في الخطـاب حيث يكون الجسد غائبـا، عندمـا يكون المرء واثقا من أنـه غير موجـود. غير أنه يحدث أحيانـا من الناحيـة المقابلـة أن النمط (l' écrivance) ينزاح لتحـل محله الكتـابة (l'écriture) في هـذا النص الـذي أقرأه، وهو نص يفترض أنه نص جماعي، عند ذلك أتيقن من أن هذا القول الموجز أنتجه جسد ما».

(رولان بارت بقلم رولان بارت؛ التأكيد لبارت نفسه)

كما أن بارت يستثني في موضع آخر من الكتاب نفسه في معرض حديثه عن المعتقد doxa وعن التكرار بشكل عام، يستثني من اللوم ذلك التكرار «الذي يأتي من الجسد».

اختار بـارت كلمة «الجسد» ليصف مصـدر هذه المحددات الحيـوية التي تميز لغة كاتب من الكتاب حيـث قد يستعمل الآخرون كلمة «اللا وعي». فما يأتي من «الجسد» لا يأتي من الذهن: واستعارة بارت منطقية لافتة للنظر، وقد كانت نفس الكاتب قبل ظهور فرويد شيئا يمكن تصوره وكأنه لبٌ لا تؤثر فيه

الصدمات يقف فوق اللغة وخارجها؛ أما الآن فقد غدت هذه النفس لعبة في يد اللغة، فما أن يجلس الكاتب للكتابة حتى يفقد إحساسه بالمكان ويتحول بوساطة ما يدعوه بارت بـ «النبضات اللغوية». وهذه هي إما صوت «جسده» أو صوت حياته النفسية إن صح التعبير، أو صوت اللغة ذاتها ــ هي تلك الإيحاءات التي لم يسع إليها الكاتب في الدوال والتي نخضع لها جميعا. ويمضي بارت في «حديث العاشق» (١٩٧٧) إلى أبعد من ذلك بكثير في فَرْوَدَتِه الصريحة overt Freudianization لعمل الكاتب عن طريق تتبع أصل اللغة عند الطفل الرضيع إلى رغبة ذلك الطفل في «استغلال غياب» أمه. وهذا من شأنه أن يجعل نشاط المؤلّف بمنزلة تكرار لمشهد أصلي بالغ الإقلاق لأن الكاتب، خلافا للمتكلم، يكتب منعزلا، ويخاطب مخاطبين وهميين، غير حقيقيين أبدا.

يمكننا إذن أن نعد من بين أسلاف المؤلف السرياليين الذين دعوا هم أيضا أجسادهم للتحدث نيابة عنهم من خلال ممارستهم «للكتابة الأوتوماتيكية». غير أن علينا الآن أن نمضي من عملية الكتابة إلى ما تنتجه هذه العملية. ومثلما وجدنا أن أغراض المؤلف والكاتب وأنشطتها تختلف، كذلك تختلف البضاعة التي ينتجانها. فالمؤلف ينتج نصا بينما لا ينتج الكاتب إلا عملا. والنص هو الذي يستحق الاهتمام، كما في السابق، ولا يزال النص كما في السابق فرضا، إمكانا للمستقبل، وهو في الوقت نفسه معيار تقاس بموجبه أعمال الماضي والحاضر. والنص أشبه بالاحتفال اللغوي الذي تكون اللغة أثناءه في إجازة من أعبائها اليومية العادية. ويؤدي عمل الكاتب اللغوي إلى إنتاج مشهد لغوي، ويطلب من خلال اللغة. والنص يأتي في الواقع من مصاحبة الدوال ومن ترك المدلولات لتتدبر أمرها؛ إنه شعر النثر.

وأقرب شيء نملكه إلى النص الحقيقي رواية «يقظة فنغن» لجيمس جويس، وهو كتاب أدت تنظيرات بارت إلى تمتعه بقدر من الحظوة في فرنسا.

وقد صنفنا هذا الكتاب بشكل عام على أنـه إحدى شطحات أدبنا العالية لأن عاداتنا في القراءة تقوم على «الأعمال» وهذا «النص» أكثر مما تطيق. فسرعان ما نتعب منه أو نستنكره باعتباره خلوا من المعنى، ولكن ما أبعد صفة اللا معنى عن «يقظة فنغن» الذي هو أشد الكتب الإنجليزية احتفالا بالمعنى بشكل واع خلّاق؛ لكـن ما يقلقنا هـو خلوه مـن معنى واحد كلي. فهـو كتاب يجب أن نستوعبه كلمة كلمة وجملة جملـة، المعنى يتشعب فيه كلما مضينا في قراءته. إنه كتاب نصي، حسب تعبير بارت، ومحبوب تماما لكـونه يشتت أذهاننا بدلا من تركيزها، وهو كتاب يفتقر إلى صفـة الحسم، وكل ما يفتقر إلى هذه الصفة هو عنـد بارت جيـد. هنـاك شيء من القسوة في انتظـار نهايـة كتاب نقـرأه حتى نحصل على الرضـا ـ وهو محق في ذلك. أما الـرضا المستمر الذي يطلبـه بارت من النص فيشهد على ميله المتأصل للتلذذ بوصفه قارئا للأدب أو ناقدا له.

من مـزايا العـاشق في «حديث العـاشق» أنـه هو أيضـا «بعيد عن كل مـا يتصف بالحسم». وهو يتحدث باسم منطق يختلف عن منطق العالم:

> «أنـا سعيـد وتعيس معـا وبشكل متنـاقض، و«النجـاح» و«الفشل» لهما عنـدي معنيان عـابران عـارضان (لكن هـذا لا يمنع رغبـاتي وأحزاني من أن تتصف بـالعنف، وما يـدفعني، سرا ودون هوادة، ليس تكتيكيا: فأنـا أقبل وأؤكد بغض النظر عن الصحيح والفاسد، وعن النجاح والفشل. إنني بعيد عن كل مـــا يتصـف بـــالحسـم، أحيـــا حسب تقلبـــات المصادفات...».

ويقاوم عـاشق بارت كل اقتراح يتعاطف معـه ويقصد منه مساعـدته لإيجاد الحلول الممكنـة لورطتـه لأن الأمل بحلها معناه التقليل من أثـرها المبـاشر. إنه لا يـريـد لتلك الورطـة أن يكـون لها معنى محدد، وهنـا يجب أن نذكـر أن الكلمـة الفرنسية sens تدل على «المعنى» و«الاتجاه» معا. وقراءة كتاب «حديث العاشق»

أمر محزن لأن حالة العشق حالة مؤلمة كما يصورها بارت. لكن هذا الألم تقابله لذة العاشق الملتوية باكتشاف أنه وقع في وضع لا خلاص منه. والشكل الذي وضع بارت فيه الكتاب ينقض أي احتمال لوجود قوة لها غرض قد تكون هي الضوء الذي سيجده العاشق في نهاية نفقه المظلم. فترتيب محتوياته ـ أو ما يدعوه بارت «مجازات» حديث العاشق ـ ترتيب ألفبائي؛ وهو أشد التراتيب بعدا عن المشاعر الشخصية. وما تفاداه بارت بعناية هو أي إيحاء بوجود عنصر سردي في الكتاب، بوجود قصة حب histoire d'amour . وشكل الحديث هو على ماهو عليه «ليستعبد إغراء المعنى (sens)».

والحال مع النص كالحال مع علاقة الحب. كلاهما لا يؤدي إلى شيء، كلاهما مشحون بمعنى شديد الأثر لا ينقطع سيله. والعاشق يجد نفسه، بتعبير بليغ آخر من تعبيرات حديث العاشق، «في مجمرة المعنى» بسبب حاجته الجامحة لأن يفسر الرموز signs الغامضة التي يراها في سلوك المعشوق. أي أن العاشق قارئ هو الآخر، ولكنه قارئ من نوع خاص، من ذلك النوع الذي يستحقه النص عندما يكتبه مؤلف مخلص. فما يفعله هو أن يفهم ذلك النص من الداخل، أو أن يعيد إنتاجه لنفسه. فعاطفته، كعاطفة العاشق، أقوى من أن تقبل بشكل سلبي ذلك النص بوصفه مجرد تمثيل للمعشوق.

والنص الذي يغزله المعشوق يمكن أن يعد نصا يستكتب* القارئ scriptible ، لأن النص الـ scriptible هو ذلك النص الذي كتب بشكل يجعل قراءه منتجين بدلا من مستهلكين ـ يمكن عَدُّه كذلك إلا إذا كنت مخطئا (فبارت نفسه لا يربط بين النوعين). وهذه النصوص تستكتب أو هي «قابلة للكتابة» لأن القارئ يعيد كتابتها ـ إن جاز القول ـ أثناء قراءته لها، وذلك لأنه قبل إغراء محاكاة الطريقة التي كتب بها النص في المرة الأولى في ذهنه، والنصوص تستكتب بطبيعتها، أما الأعمال، وهذه تضم كل الأدب الذي

* أستخدم هذه الصيغة لمقاربة المعنى المقصود كما يوضحه الشرح (المترجم).

خبرنـاه، فهي lisible أو «قابلة للقراءة». ونحن لا نعيـد كتابة هذه الأعمال، بل نقرأهـا فقط، نقرأها من البـداية إلى النهاية لأن الأعمال تهدف الـوصول إلى غرض ما، وتمضي قدما نحـو هدف محدد. ونحن نمضي أفقيا خلال العمل، ولكننا نمضي عموديا ـ إن أمكن ـ خلال النص ـ والنص النهائي في ظني كلمة مفـردة لا تحد معانيهـا حدود يمكن أن نستعملهـا وكأنها إشـارة البدء لعملنـا اللغوي نحن.

إن مفهوم الاستكتاب مفهـوم غير مألوف، ولكنه ليس بعيـد المأخذ كما قد يظن للـوهلة الأولى. فهنـاك تبرير جـزئي لـه على الأقل في الاشتقاقـات التي يروي بروست ــ مثلا ـ أنه اشتقها من عـدد من أسماء العلم عن طريق تجزئتها إلى مقاطع والتفكير في الإيحاءات التي تستثيرها الأصـوات الجديدة الخالية من المعنى في ذهنه. لا شك أن هـذا أسلوب نصي جدا. وبارت يتحـدث بالفعل في «متعـة النص» (١٩٧٣) عن النص باعتبـاره «تفكيكا لـلأسماء» undoing nomination. ومـا يقصده ليس هـو بالضبط مـا فعله بـروست حيث فكك الاسم لـلامتنـاع عن لفظـه. بل هـو أقـرب إلى فكرة مـالارميـه الـذي يفضل إيحاءات الشيء على الشيء نفسه، وقـد أشار بارت إلى هذه النقطـة في الحادثة التالية:

> «(أ) يسر لي أنه لـو اكتشف أن أمه ذات علاقـات متعددة مع الرجال لما استطاع احتمال الأمـر، ولكن الأمر محتمل لو أنه اكتشف أن أبـاه ذو عـلاقات متعـددة مع النسـاء. ويضيف «غريب، أليـس كذلك؟ هناك اسـم واحد يكفي لوضـع حد لاستغرابه: أوديب! لكن يبـدو لي أن (أ) قريب من النص لأن النص لا يذكر الأسماء... (التأكيد من صنع بارت).

كلمـة «أوديب» هنا هي النمـط غير المجسد، هي المعتقـد doxa، ولـــو لفظت لكان أثرهـا أن نص (أ) سيحجب. وهذا معناه ـ إن قبلنـا بأطروحات

لذة النص المدهشة ـ حجب السعادة عنه أيضـا. فما يبدو أن بارت يزعمه هو أن العلاقة بين الكاتب والنص والقـارئ هي علاقة إيروسية erotic: جسـد يتكلم إلى جسد، «جسد» الكاتب، وهو أشد ما فيه واقعية وحميمية، يقدم إلى «جسد» القارئ، الذي يستجيب هو الآخر استجابة حميمة.

ولكن هناك، كما هي الحال دائما عند بارت، نوعـان مختلفان اختلافا نوعيا من الاستجابة للنص. هناك الـ plaisir أو المتعة، وهناك الـ jouissance أو اللذة. ومـلابسات كلمـة jouissance بالفـرنسية جنسية، وهـذه الملابسات أساسية في الفرق الذي يقيمه بارت. فالمتعة شعور عادي تماما، لا بل قد نقول إنه شعور بـورجوازي يناسب الجلوس بجـانب المدفأة والكتابة القـابلة للقراءة lisible؛ أما اللذة فمتطرفـة تثير القلق وتناسب الكتابة التي تستكتِب. وهي تجربة لا تـوصف؛ والمتعـة يمكن التحدث عنهـا، أما اللـذة فلا»، كما يـؤكد بارت مستخدمـا مصطلحين متقابلين مستعارين من التحليل النفسي، ثم إن اللذة «تضعنا في وضع الخسران، ولا تريحنا (لا بل قـد تؤدي إلى إشعارنا بقدر من الضجر). وتهز أسس القارئ التاريخيـة والثقافية والنفسية مثلما تهز أنساق أذواقه وقيمه وذكرياته؛ إنها تثير أزمة في علاقاته مع اللغة».

لن يتعرف الكثير من القراء هـذه التجربة باعتبارها تجربـة مروا بها فعلا أو يمكن أن يمروا بها من خـلال قراءاتهم. إنها تجربة تستثيرها الفوضـى الدلالية التي لا تنفصل عن النص الأصيل مثلما يستثيرها الكشف عن أنـواع العصاب التي يعـاني منها المؤلف (أو جسـده) ـ هـذا إذا صحت قراءتنـا لكتاب متعـة النص، الذي غـالبا مـا تفلت معانيـه من قبضة القـارئ. وبارت يتطلع إلى كتابـة تؤكد فـوق كل شيء الصراع بين نزعـة الموافقة الثقافيـة والميل الباذخ إلى التحطيم: تحطيم الأشكـال اللغـويـة السـائدة، وهـو يـدعـو بها يقـرب من التصوف إلى إيجاد «حـالة فلسفية جـديدة من المادة اللغـوية» ـ ممـا قد يصلح شعارا، ولكنه شعار لا يكاد يدل على شيء مما في ذهنه.

على أن بارت متنبئ مخيب للآمال، لكنه لا يتنبأ إلا إذا حرص بوجه خاص على نسف بعض المبادئ الأيديولوجية وعلى إظهار انعدام الديمومة في المبادئ كلها. والمستقبل الذي يتنبأ به ـ وفيه يشتغل المؤلفون على اللغة ويستثيرون اللذة بنصوصهم التي تستكب القراء ـ لا يفهم إلا باعتباره عصا يضرب بها الحاضر. وما يبدو أن بارت يجده مؤذيا جدا في هذا الحاضر هو اعتقاد هذا الحاضر الدائم باتساق الأشخاص والأعمال الأدبية (وهنا يجب أن يفهم الاتساق بالمعنى الفلسفي: أي أنه يدل على الوحدة one-ness). وإذ يعامل العمل الأدبي والمؤلف باعتبارهما كيانين أو كلين كاملين؛ لكن هذين المفهومين يتضمنان مفهوم الجوهرية. وقد بدأ بارت ـ كما رأينا ـ عدوا للجوهرية، وظل كذلك. وأصبحت حججه ضدها في كتاباته المتأخرة أكثر رهافة واكتمالا.

أما فيما يتعلق بالأعمال الأدبية الحقيقية فإن كتاب S/Z يستخدم هذه الأفكار بكل ما لها من أبعاد. وقد نشر بارت هذه الدراسة سنة ١٩٧٠ وتناول فيها رواية قصيرة غير مشهورة ولكنها شائقة لبلزاك، وكان هذا الكتاب هو الكتاب الذي اشتهر به بارت أول ما اشتهر خارج فرنسا خارج نطاق المتخصصين بالأدب الفرنسي، ولا شك أن السبب هو أن الكتاب يطمئن القراء بأن هذا الحكيم الملهم قادر أيضا على أن يكون صاحب صنعة ينزل من عليائه ليكتب شيئا في النقد الأدبي التجريبي. لست أقصد أن S/Z كتاب تجريبي بالمعنى الضيق، فهو نظري أيضا، ويشكل دراسة قيمة جدا للطرق التقليدية الرئيسية في كتابة القصص بشكل عام.

وقد اتخذ بارت من بلزاك موضوعا له لسبب معين، وهو أن بلزاك فسر تقليديا على أنه مثال الكاتب الواقعي، ذلك الكاتب الذي كان همه أن يصور فرنسا في أوائل القرن التاسع عشر حسب حقيقتها التاريخية. واستهدف بارت أن يبين عن طريق الدراسة المتأنية المستقصية للنص كيف كانت طريقة بلزاك تقليدية تماما وكيف أن الواقعي لم يستلهم الحياة بل استلهم الفن.

لكن كتـــاب S/Z كتاب غير منصف ــ فالقصة التي اختارهـا بارت، وهي «ســاراسين»، قصة لا تمثل بلـزاك تمام التمثيل، ولا هي بالقصـة المركزيـة في «الكوميديا الإنسانية» ـ ولكنه قصة ذات دلالة.

تفـوق كلمات بـارت في S/Z كلمات بلزاك من حيث العـدد بنسبة ستة أو سبعـة إلى واحد. وهـذا القدر من التفـاوت بين النص والشرح أمر مألـوف في دراسة الشعر، نادر جدا في دراسة النثر، والسبب ليس لأن الشعر يعتبر أكثف من النثـر في لغته فقط بل لأن الشعـر يمكن تفتيتـه للدراسـة دون التأثير على استمراريته لابتعـاده عن أسلوب بسط الأفكار على طريقـة النثر عادة. ونحن نعلم أن الرغبة في التفتيت عنـد بارت لا تنام، ولذا فإن ما بـدأ بفعله مع قصة ساراسين هو أنه قسمها إلى ٥٦١ «وحدة قراءة» lexies. ولا يزيد طول بعض هـذه الوحـدات على كلمات قليلـة بينما يبلغ طـول بعضهـا الآخر عـدة جمل. وتخضع كل وحـدة من هـذه الـوحدات للتحليل، وبعض هـذه التحليـلات قصير وبعضهـا الآخـر مستفيض، ولا يعـود بـارت إلى ربط أوصـال القصـة وطبعها بشيء من الاستعلاء بصفة ملحق في خاتمة الكتاب إلا بعد أن يكون قد انتهى من تناول القصة كلها بهذه الطريقة.

لكن هذا التفتيت الذي لا يـرحم للقصة ما هو إلا البدايـة. فالتصنيفات التي يلجأ إليهـا بارت للقيـام بتحليل القصـة أكثر تحطيما لما يفترض فيهـا من وحدة. وهذه التصنيفات هي نظم الرموز الخمسة التي غدت أشهر مبتكراته. ولكل من هـذه التصنيفـات مسؤوليتهـا الخاصـة بها: فـالنظـامـان التأويلي Hermaneutic والفعلي Actional ينظمان تسلسل الأحـداث في القصـة، والأول منهما يهتم «بـالألغـاز» أو المعضـلات السرديـة التي تثيرهـا القصـة ثم تحلها، والثـاني يهتم بشكل لا التواء فيـه بالمراحل المتتاليـة التي ينقسم لها فعل مستقل، ويستعمل بارت النظامين الدلالي semic والرمزي symbolic ليدرج فيهما معاني الأشخاص والمواقف والأحداث في القصة، مخصصا النظام الرمزي

للتعارضات المختلفة التي تقوم عليها بنية السرد؛ ويرى بارت ـ أخيرا ـ أن نظام الإشـارة Referential يضم كل الإشارات التـي تشير بها القصة إلى واقع يقع خارج النص.

والنظام الأخير خلافي لأن ما يميز الواقعيـة هو ما في نصوصها من إشارات إلى واقع تاريخي أو واقع يقع خـارج النص. لكن بارت يذكر نظـام الإشارة في آخر القائمة عامدا وبقصد الإثارة، ويطلب من هذا النظام أن يعالج إشارات القصة الكثيرة للأخلاق وعلم النفس والتـاريخ والفن. وقد يظن المرء أن هذه الإشـارات هي إشـارات بلـزاك: هي تلـك المواضع في القصـة حيث يـدخل أفكاره وميـوله، وحيث يقيم قصته بثبات على أرضيـة الواقع في عصره. ولكن هذا يخالف الحقيقة في نظـر بارت الذي يلذ لـه أن يثبت كيف أن هذا الواقعي المثـالي يشير بـاستمـرار لا إلى الحيـاة بل إلى الأفكـار المتـداولـة في عصره، إلى المعتقـدات doxa. أي يتبين أن «الواقعي» هو «ماجـرت كتابته فعلا». وكل أصالة كان يمكن أن تزعـم لبلزاك تختفي أمام سلطة نظام الإشارة ذاك. فبلزاك لا يبتكـر بـل يقتبس، بل إن بـارت اتهمــه في أحـد المواضـع «بتقيـؤ الأنماط الجامدة»، وهي جريمـة لا تغتفر عند بارت. وهو يبين أيضـا ـ وبشكل أشد ضررا على بلزاك ـ أن الـوصف الكلامي للناس والأمكنة، وهـو الوصف الذي يعتبر قمة الواقعية وشيئا يتميز به بلزاك عن سواه، يبين بارت أنه مستمد ليس من أساليب الكتابة بل من أساليب التصوير:

> «وهكـذا يتبين أن الــوصف معنـاه هــو أن يشكل المؤلف الـواقعي إطارا فـارغا يأخـذه دائما معه (وهـو أهم من مِنْصَب التصوير) أمام مجموعـة من الأشياء المنفصلة أو المتصلة التي لم يكن بـالإمكان للكلمات أن تحصل عليهـا لـولا هذه العمليـة الجنـونيـة.. وهـذا يعني أن الـواقعـة لا تنقل الـواقع بل تنقل نسخا (مرسومة) عن الواقع: أي أن ذلك الواقع المشهور يُدفع

بعيدا إلى الخلف، أو يؤجل، أو لا يـدرك إلا من خلال الغثاء التصـويـري الـذي لطخ بـه قبـل أن يخضع للكلمـة: أي أن الواقعية تقول: صغ نظاما فوق نظام».

هذا الكلام جـدلي ولماح في آن معا: نظرة ثاقبة تتصف بالـدقة والتعقيد في تقليدية الـوصف النثري المزدوجة، ولكنه لا يثبت في نهاية المطـاف أن الواقعية كما فهمت تقليـديا أمـر مستحيل. فـالكاتب الـوصفي لا يـرسم، بل يكتب تصويـريا، هنـاك تماثل بين ما يصنع ومـا يصنعه المصـور، ولكن هذا كـل ما هنالك.

غير أن أهم مـا ارتكبـه بـارت من ظلم في S/Z هـو ذلاقـة اللسـان التي يستشهد فيها بالحكمة السـائدة في عصر بلزاك كلما تعلق الأمر بنظام الإشارة. ونحن نعترف بأن بلزاك لم يشتهر بفطنته الأخـلاقية أو النفسية، ولكن ذلك لا يعني أنه لم تكن له نظراته الشخصية الثـاقبة في السلوك الإنساني المعاصر له في فرنسا. والواقع أن بارت يحيل أحكام بلزاك المختلفة في «ساراسين» إلى كيان من «الأفكار الجامـدة» لا وجود لـه. فبارت لا يعلم لأنـه لا يمكن لأحد أن يعلم أين يشير بلزاك إلى الأفكـار الشائعـة عن النفس الإنسانية مثـلا وأين يأمل أن يصلح تلك الأفكار ليقـربها مما يرى هـو أنها الحقائق. فعندما يتحـدث بلزاك عن ذلك النـوع من الهياج الجنـوني الذي لا يعصف بنـا إلا في تلك السن التي تتصف الـرغبـات فيهـا بشيء مـرعب جهنمي» يعـزو بـارت ذلك بشيء من الاحتقار إلى «نفسية الشيخوخة»، كما لو أن من المستحيل أن تكون هذه النظرة ثمرة للملاحظـة أو التجربة. ولو آمنـا بما يقوله بارت لما عـرفنا كيف يمكن أن يعدل موروثنا المشترك من المعرفة أو المعتقدات.

إن روايـة« ســاراسين» عمل وليست نصــا: أي أنها قـابلـة للقـراءة ولا تستكتب. ومع ذلك فإن بـارت تمكن في S/Z من غمرها بطـوفان من المعاني. إن فيها ما يدعوه بـ «التعددية المحدودة»، وهي ليست، بعد فراغه من تحليلها

وتوزيع عناصرها المختلفة على نظمه الخمسة، بالوحدة التي كانت عليها في البداية. فقد فتَّت استمراريتها بتجزئتها إلى «وحدات قراءة» lexies: أو قل إن تقطعها قد انكشف لأن استمرارية نص من النصوص وهم من الأوهام. وكان من أهم أهداف بارت في هذا المجال تبديد هذا الوهم لأن الاستمرارية تنتمي للطبيعة وليس للفن. فمن أشد انتقاداته لميشيليه حدة أن ميشيليه فضل المستمر على المتقطع، أي أنه فضل العضوي على التحليلي. والطبيعة عند ميشيليه، حسب شكوى بارت، «لم تعد سجلا، بل هي امتداد فضاء ناعم (une nappe)». وقد عاد بارت عدة مرات في كتبه إلى فكرة الـ nappe هذه بوصفها القناع الذي يرتديه المصطنع عندما يرغب في الظهور بمظهر الطبيعي. ومن الواجب في نظر بارت ألا يحتمل الناس الـ nappe وخاصة الـ nappé، أي كل ما جعل كالـ nappe (المصطلح مستمد من فن الطبخ ويصف وجبة صب فوقها حساء ناعم). وهكذا نجد بارت يكتب في S/Z باحتقار كيف تصبح «الحياة» في نص كلاسيكي مثل« ساراسين» «خليطا مقرفا من الآراء السائدة، ووجبة خانقة من الأفكار الشائعة».

ومثلما فتَّتَ بارت قصة «ساراسين» تفتيتا لا تأتلف بعده، كذلك صنع مع المؤلف. فالهدف الأكبر لكتاب S/Z هو أن ينزع من النص صفة الأصالة، أن يبين كيف أنه غزل لعدد من الأصوات وليس صوت شخص واحد هو بلزاك. فكل النصوص، حتى تلك التي لا تقل عن قصة «ساراسين» من حيث قابليتها للقراءة، تسمح لجوقة من الأصوات للحديث (وإن أخلصنا لأفكار بارت قلنا إن هذه الجوقة تكون أفضل كلما تنافرت أصواتها).

وكتاب S/Z يثبت بشكل مدهش المقولة البنيوية التي تقول: «إن القاعدة [العامة] تحل محل [النظرة] الذاتية والتكنيك محل التعبير [عن الدخيلة]، بشكل مكشوف» (حول راسين). فليس هناك من يمكنه أن يقول إن بلزاك «يعبر عن نفسه» في ساراسين لأن ذلك يعيدنا إلى المثالية التي تؤمن بأن

للكاتب ذاتا مستقلة عما يكتب ويسبق وجودها وجود ما يكتب وأنه يهدف إلى تمثل تلك الذات في اللغة. وهذا ما لا يقبله بارت. فذات الكاتب عنده تقليد من تقاليد النص الذي يؤلفه؛ إنه «مخلوق من ورق» أو «أثر من آثار اللغة» (رولان بارت بقلم رولان بارت).

وهذا معناه أن الكاتب ليس أكثر من المسند إليه النحوي في القطعة المكتوبة، سواء أكان حقيقيا أو مفهوما ضمنيا: إنه ضمير «الأنا» تصريحا أو تلميحا. وهو ليس حضورا مجسدا نضعه، كما كنا نفعل في الماضي، «خلف» النص. فقد تخلل وأخذ يتخلل كل ما يكتب. يأتي المسند إليه في النص وقد حل، كما لو أن عنكبوتا قد حل نفسه في نسيج بيته «متعة النص». ولذا فإن الكاتب يسكن نصه كأنه شكل، وهو من الناحية المادية ضمير شخص (نحوي). وكان لابد من التضحية بقدر كبير من واقعيته لأن اللغة نظام موضوعي جماعي يمكننا أن نستخدمه ولا يمكننا أن ننزع ملكيته: «إنني لا أستطيع أن أكتب نفسي. ما هذه النفس التي قد تكتب نفسها؟ ما أن تدخل الكتابة (l'éariturel) حتى تفرغها الكتابة من محتواها. تجعلها عديمة الجدوى...». «حديث العاشق». وعندما ينتقل بارت للكتابة عن نفسه كما في كتاب رولان بارت بقلم رولان بارت فإنه يلتزم بالقواعد التي وضعها ويتحدث بضمير الغائب (هو) أو باعتباره RB. أما في حديث العاشق الذي تلاه، وهو كتاب لم ينشره على أنه سيرة ذاتية رغم أن فيه لقطات واضحة من هذه السيرة فقد اختار أن يتحدث باستخدام ضمير المتكلم. ولكن هذا المتكلم هو المتكلم الذي يمثل طبقة معينة من الناس، كذلك الذي يحب الفلاسفة أن يستخدموه عندما يتوقفون للتمثيل على فكرة مجردة يعرضونها («أجل في مكتبي وأرى كرسيا. ما الذي تتضمنه رؤيتي للكرسي؟» ـ وما إلى ذلك) هذه «الأنا» بنيوية غير شخصية، شكل فارغ يمكن لكل منا أن يحل فيه.

لكن فكـرة لنص بلا مـؤلف فكـرة يصعب على معظمنا قبـولها، إذ إن مثاليتنا الأساسية التي لا نعترف بها في كثير من الأحيان تصر - فيما قد يقوله بارت - على وجود روح خفية في الآلـة النصية، على حضور لا مادي يكون النص علامته الخارجية. كذلك قـد يقول بارت إن هذا الرأي غربي بشكل خاص، وأن هناك آراء أخرى ممكنة. فقد وجد في اليابان عندما سافر إليها أدلة اعتقـد أنها تدل على وجـود ميتافيزيقـا مناقضـة لهذه النظرة الغـربية، ميتافيزيقا تقـوم على الفراغ. فالثقافة اليابانيـة - أو قل الصيغة التي وصفها بارت - ترى أن خارج الشيء هو الشيء نفسه، وأنه ليس ثمة من قوة خفية تتخلله. واليابان بلد مليء بـالدوال الغنية المحيرة، ولكن سحرها يكمن في أنها ليست لها مدلولات.

وقد نشر بارت كتابا عن اليابان عنوانه« إمبراطورية الرموز «L'Empire des signes (١٩٧٠) يشكل جزءا لا يتجزأ من أعمالـه. وفيه يتناول عددا من الممارسات اليابانيـة: في الطبخ، ومسارح الدمى الـ bunraku، وفـن تنظيم الحدائق، في (شعر) الهايكـو، وفن لفّ الهدايا، ومـا إلى ذلك. وقد وجد أن هذه الأمور كلها تعـرض «الاستغناء عن المعنى» نفسه. كلها أمور سطحية لا تخفـي أعماقا خفية؛ ليـس لها مركز أو «روح». خـذ البقج على سبيل المثال: نحن المثـاليين الذين لا صـلاح لنا في الغـرب نحب أن نزيل الغلاف بأسرع ما يمكن حتى نصل إلى المحتويات، أما في اليابان فيبدو أن الغلاف هو المهـم وهو ما يستحسنونـه بينما قد تكون المحتويـات تافهة أو غير موجودة. خذ حتى الـوجه الياباني: ؛ عيوننا في الغـرب عميقة المحاجر وينظر إليها على أنها تدل على الروح في الـداخل، أما العين الشرقية فأقرب إلى سطح الوجه ولا تدعو إلى مثل هذا الاستبطان. (هنا يتردد المرء في دعوة هذه المداخلة نظرة ثـاقبة في الذهن الياباني، ولكنهـا مثال مغر على اتساق بارت مع نفسه في تفسيراته في كتاب إمبراطورية الرموز. هناك من دون شك

خلل في الحجة: فالمقابلة ما بين العمق والاستواء على السطح مقابلة غربية وليست يابانية، وقد يلجأ اليابانيون إلى نظام مختلف من أجل تحديد مكان الروح الشرقية).

قد تشبه اليابان التي يحللها كتاب «إمبراطورية الرموز» اليابان الحقيقية وقد لا تشبهها، ولكن لا شك في أن ثقافتها تقدم ملجأ يرحب بلاجىء مثل بارت يهرب من المثالية البورجوازية الخانقة التي ظل يمقتها طوال حياته. ومن حق بارت أن يحصل على يابانه التي تشبه ذراع القوة الأرخميدية ليحاول بها أن يزحزح الغرب من مكانه، أو ليستخدمها وسيلة طوباوية لتفتيتنا. ذلك أن هناك الكثير مما يطبع بارت بطابع الغرباء، ذلك الشخص الذي يُقصي نفسه طائعا من الثقافة التي يعيش فيها من أجل أن يفسرها ويقوّمها في الوقت نفسه. وقد اتخذ بارت مرة أو مرتين في حياته صفة «العالم»، مستعينا بقواه التحليلية الفائقة ليدرس طرق الدلالة دون إظهار أية اتجاهات أخلاقية أو سياسية تجاهها. وكانت هذه هي اللحظات الوحيدة التي خلت من الإثارة أو من استثارة الرضا في حياته الأدبية (أفكر بشكل خاص بالأجزاء التكنيكية من كتاب «نظام الأزياء» Systéme de la Mode (١٩٦٧)، وهي الدراسة السيميوطيقية الطويلة للكتابات الخاصة بالأزياء. فليس بارت عالما بل هو أخلاقي ـ وكل من قرأ حديث العاشق لابد من أن يدرك ذلك.

لا أقصد بذلك أن بارت يريد أن يفرض شكلا معينا من الأخلاق على غيره من الناس، فما أبعد هذا عن الحقيقة. فهو صاحب الامتياز الخاص بذلك التصور للكتابة الذي يعتبرها في أحسن صورها نشاطا يتجاوز الخير والشر. إنما هو أخلاقي بمعنى أن المشاعر الأخلاقية الجياشة والفروق الأخلاقية تستثير حماسه، ويود أن يحاول ـ على غرار ما فعله الأخلاقيون الفرنسيون في القرن السابع عشر ـ أن يضع معالمها على الورق. وكتاباته متنوعة، ولكن يكمن

تحتهـا كلها اتسـاق فلسفي لا ينكـر. وبـارت مادي في الفلسفـة ومن المؤمنين بمبـدأ اللذة، يحكم على التجـارب الفكريـة، كما يحكم على التجـارب بوجـه عام، بمعيار المتعة التي تأتي بها.

وأحـد الدروس التي علمنـا إياهـا هـو أن حقنا في دعـوة لغتِنا لغتَنـا حق ضعيف، لأن اللغـة نظام لابـد من أن نسلم لـه جـانبا كبيرا مـن فرديتنـا كلما دخلناه. وكل من يتكلم أو يكتب هو، حسب وصفـه، ليس أكثر من «ظرف رسـالـة كبير فارغ» يضم الكلمات. وقـد لا يكـون بـارت المؤلف إلا اسما على ظرف، ولكن لم يستخـدم أحد اللغة الفـرنسية في السنوات الأخيرة استخـداما أغني وأذكى وأشد أصالة منه.

ببليوغرافيا

ولد رولان بـارت في شربور سنـة ١٩١٥ ، ونشأ في بايـون وباريـس . نال شهادة في الـدراسات الكلاسيكية من جـامعة السوربون سنـة١٩٣٩ ، وبعد الحرب العالمية مباشرة درّس في جامعتي بـوخارست والإسكندرية . ودرّس منذ عـام ١٩٦٠ في الكلية العمليـة للدراسـات العليا في بـاريس . وفي سنة ١٩٧٦ أصبح أستاذا في علم السيميولوجيا الأدبية في كوليج دى فرانس .

BOOKS

Le Degré Zéro de l'ecriture (Paris, 1953); English translation, Writing Degree Zero (London, 1967; New York, 1977)

Michelet par lui-même (Paris, 1954)

Mythologies (Paris, 1957); The English translation, Mythologies (London, 1972), includes only a selection of the essays in the original.

Sur Racine (Paris, 1963); English translation, On Racine (New York, 1964)

Essais critiques (Paris, 1964); English translation, Critical Essays (Evanston, Ill., 1972)

Êlements de sémiologie (Paris, 1965); English translation, Elements of Semiology (London, 1967; New York, 1977)

Critique et vérité (Paris, 1966)

Système de la mode (Paris, 1967)

S/Z (Paris, 1970); English translation, S/Z (New York, 1974; London, 1975)

L'Empire des signes (Geneva, 1970)

Sade, Fourier, Loyola (Paris, 1971); English translation, Sade, Fourier, Loyola (New York, 1976; London, 1977)

Nouveaux essais critiques, included with reprint of Degré zéro de lécriture (Paris, 1972)

Le Plaisir du texte (Paris, 1973); English translation, The Pleasure of the Text (New York, 1975; London, 1976)

Roland Barthes par Roland Barthes (Paris, 1975); English translation, Roland Barthes by Roland Barthes (London and New York, 1977)

Fragments d'un discour amoureux (Paris, 1977); English translation, A Lover's Discourse: Fragments (New York, 1978; London, 1979)

Leçon (Paris, 1978)

Sollers Écrivain (Paris, 1979)

A selection of Barthes's many uncollected essays has been published in English translation as Image-Music-Text, ed. S. Heath (London, 1977; New York, 1978).

ميشيل فوكو

بقلم هيدن وايت

من الصعوبـة بمكان أن نوفي أعمال ميشيل فوكـو ـ وهي الأعمال التي جرت العادة على تسميتهـا بالأعمال البنيوية رغم إنكار فـوكو لهذه التسمية باستمـرار ـ حقها في بحث قصير، وليس ذلك لأن أعمالـه كثيرة جدا فقط بل لأن فكره يأتينا مسربلا ببلاغة يبدو أنها قصد منها إفشال أي تلخيص، أو إعـادة صيــاغـة، أو اقتبــاس قصير لأغـراض التـوضيـح، أو تـرجمة للمصطلحات النقدية التقليدية.

تعكس خصوصية بـلاغة فوكو في جانب منها تمرد جيلـه العام ضد وضوح clarté تراثهم الـديكارتي. لكن الطبيعـة الشائكـة لأسلوب فـوكو لها دوافع أيديولوجية أيضا. فجمله لا تنتهي، وجمله الاعتراضية، وتكراراته، وما ينحته من كلمات، ومفارقاتـه، وجمعه للمختلفات، ومناوبتـه بين المقاطع التحليلية وتلك التي تتخللها الروح الغنائية، ومزجه للمصطلحات العلمية والأسطورية ـ كل هذه الأمور يبدو أنها قصد منهـا حجب خطابه عن أي تناول نقدي يقوم على مبادىء أيديولوجية تختلف عن مبادئه.

لكن من الصعب تحديد موقف فوكو الأيديولوجي نفسه. فهو إن كان يكره الليبراليـة بسبب ميلها إلى المواربـة وإلى خدمـة الـوضع الاجتماعي القائم فهـو يحتقر اعتماد الفلسفة المحافظة على التراث. ومع أنه كثيرا ما يساند الراديكاليين الماركسيين حول قضايـا معينة، إلا أنه لا يشاطرهـم ثقتهم بالعلم. وهو يصم اليسـار الفـوضـوي بـالصبيـانيـة بسبب مـا يعقـده من آمـال على المستقبل، وبالسذاجـة بسبب إيمانـــه بطبيعة إنسانيـــة طيبة. وموقفـه الفلسـفي قريب

من عدمية نيتشـه، وحديثه يبدأ حيث ينتهي حـديث نيتشه في Ecce Homo هـذا هو الـرجل: من إدراك «جنـون» كل «الحكمـة» و«حمق» كل «المعرفـة». وليس عند فوكو مانجده عنده نيتشـه من تفاؤل. فإدراكه للطبيعة الزائلة لكل المعرفة إدراك يبلغ من صفاته أنه يثير القشعريرة، لكنه يستنتج ما يستنتجه من هذا الإدراك بشكل يخلو من صرامة نيتشه التي لا تريم.

وما ذلك إلا لأن خطاب فـوكو بلا مركز. فكله سطح ـ وقـد أريد له ذلك ـ ففوكو يرفض ـ باتسـاق يفـوق ما نجده عند نيتشه ـ كل دافـع للبحث عن أصل أو مـوضـوع متعال يمكنـه أن يمنح «معنى» خـاصـا للحياة البشريـة. وحـديث فوكـو سطحي بشكل متعمـد. وهذا يتفق مع الهدف الأكبر لمفكـر يريـد أن يزيل الفـرق بين السطوح والأعماق، وأن يبين أن هـذا الفرق كلما نشأ دل على أثر القوة المنظمة، وأن هذا الفرق نفسه هو أقوى الأسلحة التي تملكها تلك القوة لإخفاء عملياتها.

وتكون العمليـات المتعددة للقوة من وجهـة نظر فوكـو على أوضحها وعلى أشدها صعوبة للتحديـد فيما يعتبره أساس الفعل الثقافي بشكل عام، ألا وهو الخطـاب discourse. والخطاب مصطلح يجمل فيه فـوكو كل أشكال الحياة الثقافيـة وتصنيفاتها، ومنها فيما يبدو جهـوده هو لإخضاع هذه الحيـاة للنقد. وإذا ما فهمت أعماله على هذه الشاكلة وجب أن ينظر إليها على أنها «بحث في أنواع الخطـاب»، كما يقول هو نفسـه في كتاب «علم آثار المعـرفة» (١٩٦٩). وهذا يعني أن علينا، إن أردنا فهم أعماله حسب شروطها هي، أن نحللها على أنها خطاب بكل ما تتضمنـه هذه الكلمة من ملابسـات مثل الدوران والحركة جيئة وذهـابا، وهي الملابسات التي يـوحي بها جذر هذه الكلمـة الهندوروبي (Kers) وصيغتـه الـلاتينيـة (dis أي «بـاتجاهات مختلفـة» + currere أي «يركض»). ولذا فقد سعيت إلى الدخول إلى غابة أعمال فوكو ثم الخروج منها، كما أرجو، عن طريق التركيز على طبيعتها بوصفها خطابا.

ستكون معالجتي بلاغية الطابع بشكل عام وسينصب همي على وصف أسلوب خطاب فوكو. وأنا أعتقد أن مفتاح معنى أسلوبه في بسط الأفكار يكمن في نظرية المجازات البلاغية، في تلك الحيل الكلامية التي تتحول بها اللغة إلى لغة شعرية. وقد أدت هذه النظرية وظيفة المبدأ المنظم لنظرية فوكو في الثقافة وستؤدي وظيفة المبدأ التحليلي في المقالة التالية. وأنا أرى ـ باختصار ـ أن سلطان خطاب فوكو مستمد بالدرجة الأولى من أسلوبه (وليس من «الأدلة المستمدة من الحقائق» أو من صرامة منطقها)، وأن هذا الأسلوب يضع المجاز المسمى catachresis (استعمال الكلمة في غير موضعها) في المحل الأول في عملية بسط الأفكار وأن هذا النوع من المجاز يشكل نموذجا لنظرة فوكو حول العالم يبدأ منها نقده للفلسفة الإنسانية humanism والعلم و«العقل ومعظم مؤسسات الثقافة الغربية بالشكل الذي اتخذته منذ عصر النهضة.

يقول فوكو في نهاية «علم آثار المعرفة»، وهو عرضه المنظم للمبادئ التحليلية التي تخللت دراساته السابقة للجنون والطب السريري والعلوم الإنسانية، يقول إن هدفه هو «تحرير تاريخ الفكر من خضوعه للتعالي. . . تنقيته من كل النرجسية المتعالية، و(تحريره) من دائرة الأصل المفقود. . . ». وهذا القول، بما يتضمنه من مبالغة وإبهام، يمثل أسلوب فوكو خير تمثيل، ويشير إلى صعوبة ترجمة خطابه إلى أي مصطلحات أخرى. ويرد هذا القول في معرض حوار خيالي بين فوكو ونقاده (أو بين جانبي قناع فوكو الفكري)، وفيه يوضع منهج البنيويين ومنهج فوكو جنبا إلى جنب بحيث تتضح الفروق بينهما بشكل لا لبس فيه.

وتعتمد إحدى القضايا التي يتناولها الحوار على ما يعتبره فوكو «أزمة» الثقافة الغربية. وهذه أزمة. تتعلق بذلك التأمل المتعالي الذي ربطت الفلسفة نفسها به منذ كانت، وتتعلق بقيمة الأصل أو ذلك الوعد بالعودة

الذي نتفادى عن طريقه اختلاف حاضرنا، وتتعلق بالفكرة الأنثروبولوجية التي ترتب هذه المسائل كلها حول مسألة وجود الإنسان، وتمكننا من تفادي تحليل ما نفعل في الواقع، وتتعلق بكل الأيديولوجيات الإنسانية، وتتعلق فوق كل شيء بوضع هذا الموضوع».

ويقول فوكو إن البنيوية تسعى إلى تفادي بحث هذه الأزمة «بالانغماس في الألعاب المسلية الخاصة بالأصول والنظم، بالتزامن والتطور، بالعلاقة والسبب، بالبنية والتاريخ». وهنا يسأل البنيوي المتخيل (أو نقيض فوكو) الأسئلة التي بقيت دون جواب في معظم المناقشات التي تناولت أعمال فوكو: «ما عنوان خطابك إذن؟ من أين يأتي ومن أين يستمد حقه في الحديث؟ كيف يمكن تبريره؟».

هذه أسئلة مشروعة حتى عندما توجه إلى مفكر يعتبر الإنصاف قاعدة أخرى مستمدة من حقل الأخلاق هدفها الحد من حرية الرغبة في التعبير عن نفسها. ويبدو أن أجوبة فوكو عنها ضعيفة بشكل يلفت النظر. ومما يحمد له بوصفه مفكرا جادا أنه وضع تلك الأسئلة في نصه هو، ولكنه يأخذ في أجوبته قدر ما يعطي في سماحه للأسئلة بالظهور. فخطابه، حسبما يقول (في علم آثار المعرفة أيضا) «لا يحدد المكان الذي ينطلق منه بل يتفادى الأرضية التي يمكن أن يستمد منها العون». وخطابه «يحاول أن يلغي أي مركز وأي ميزة يمكن أن تنشأ من وجود المركز. ولا يبدأ باعتباره تذكرا للأصل أو ذكرى للحقيقة، بل هو يسعى، على العكس من ذلك، إلى خلق الاختلافات، وهو لا يفتأ يستقصي ما هناك من فروق، إنه بمنزلة التشخيص (بالمعنى الطبي). ويضيف، بتكراره المستمر «للمؤتلف في المختلف» الذي هو العلامة الفارقة لخطابه، «أن (هذا الخطاب) محاولة لإظهار أن الكلام فعل ـ فعل هو غير التعبير عما يدور في الذهن، محاولة لترجمة ما يعرف المرء، ولفعل شيء غير اللعب بمباني اللغة langue..».

أما ما هذا «الشيء» فأسهل أن نعرّفه بما ليس هو في رأي فوكو الذي ينهي «علم آثار المعرفة» بتعريف سلبي لموضوع دراسته المركزي وذلك على شكل «رسالة» إلى قرائه :

> «الخطاب ليس الحياة : زمنه غير زمنكم ، وفيه لن تتصالحوا مع الموت ، قد تكونون قتلتم الإله تحت ثقل كل ما قلتم ، ولكن لا تتصوروا ، مع كل ما تقولون ، أنكم ستخلقون إنسانا يعيش أطول مما عاش» .

وهذه الرسالة التي لا تتشكل من شيء سوى سلسلة من السلبيات هي أيضا مثال جيد على خطاب فوكو الذي يميل دائما إلى اللهجة النبوية وإلى الإلماعات الرؤيوية . وخياله يقع «دائما في نهاية عصر» . ولكن رؤياه هي ما لا يمكن توقع ظهوره في نهاية الزمن . فهذا المناهض لأي تفكير غائي يقاوم إغراء أي نهاية حاسمة بقدر ما يستمتع بالبدايات التي تبدأ «بحرية الفعل» . باكتشاف المفارقات ، وبالإشارة إلى الحماقة التي تكمن في كل «نزوع للمعرفة» .

لكن لئن بدأت خطابات فوكو بالمفارقة وانتهت بالرؤية السلبية فإن المنطقة الوسطى منها مليئة بما يدعوه هو «بالإيجابية» ، وبالمعرفة الواسعة (رغم ما قد يبدو فيها من نزوات) ، وبالكشف المهيب عن «واقع الأمور» ، والإعادة العنيفة لرسم خريطة التاريخ الثقافي ، ولإعادة النظر في بنية تاريخ «المعرفة» . لكن قد يسأل أشد القراء تعاطفا معه بحق : «كيف ترتبط هذه المنطقة الوسطى ببدايات خطاب فوكو ونهاياته؟ فوضعها يصعب تحديده بالمصطلحات النقدية المألوفة . فمع أن هذه المنطقة الوسطى هي واسطة الانتقال بين المفارقات التي تبدأ بها خطابات فوكو والأقوال النبوية التي تنتهي بها تلك الخطابات عادة ، إلا أنها ليس لها وزن الحد الأوسط الذي يتصف به هذا الحد في الحجج المنطقية ولا معقولية الانقلاب المفاجىء الذي نجده في بعض القصص .

والـواقع أن فوكـو يرفـض سلطة كل من المنطق وفن السرد التقليـدي . كثيرا مـا تـوحي خطـاباتـه بشيء من المسـار القصصي ، ولكنهـا لا تتنـاول الشخصيـات نفسهـا على الإطـلاق ، ولا تتصل أحـداثهـا بقـوانين تجعل بإمكـاننا أن نقـول إن بعضها أسباب وبعضهـا الآخر نتـائج . و«قصص» فـوكو (تـواريخه «histories») مليئة بـالفجوات ، والانتقـالات السريعة ، والتقطعـات ، شـأنها في ذلك شأن عـرضـــه لأفكـاره . ولئن ظـل يسحـر (بعضنا) فليس لأنـه يقدم لنـا تفسيرا متناسقا أو تحليـلا لاختلال ثقـافتنا المعـاصرة بل لأنه ينكـر السلطان الـذي تمتع به هـذا التمييز بين التنـاسق والاضطراب في الفكر الغربي منذ أفـلاطون . وهو لا يسعى إلى التوصل إلى «الأرضية» التي قام عليها هذا التمييز بل إلى «الفضاء» الذي نشأ فيه .

وبما أنه يبحـث عن الفضاء لا عن الأرضيـة فإن خطاب فـوكو يمضي دون ضابط يضبطـه في الظاهر ، ودون هـدف يسعى إليه فيما يبـدو . وقد نشر حتى الآن تسعة كتب والعديد من المقالات ، والمقـابلات ، والمقدمات لكتب قديمة أعيد نشرهـا ، والبيانات ، وما أشبـه ـ وفيضا مما يـدعوه تصريحات (énoncés) تهدد بإغراق حتى أشد المعجبين به . وقد نشر أخيرا (١٩٧٦) المجلد الأول من تـاريخ الحياة الجنسيـة الذي قـدر أنه سيحتـاج إلى ستة مجلـدات . فماذا نحن صانعون بهذه «السلاسل» التي لا تنقطع من النصـوص؟ كيف نتلقاها؟ ماذا نحن فاعلون بها؟

إن كان علينا أن نهتـدي بما يدعي فوكو أنها مبادئه النقـدية فإننا لن نتمكن من أن نعزو كل هـذه النصوص أو الأعمال إلى أي مقصد سـائد لدى المؤلف ، إلى أي حادثـة تشكل نقطة الانطـلاق في حياة المؤلف أو إلى السيـاق التاريخي الـذي ينشأ ضمنـه الخطـاب . ولن نستطيـع حتى أن نتكلم عن «آثـارهـا» أو «تأثيرها» في مجموعة معينة من القراء أو أن نضع فوكو نفسه ضمن «تقليد» من تقاليد الخطاب . ولن نستطيع أن نسأل ـ كما سأل أشـد نقاده عداء له ـ عما إذا

كانت أقـواله المتعلقة بـالوقائع صحيحـة أو خاطئة، وعما إذا كـانت تفسيراته متماسكة أو ما إذا كـانت تفسيراته للوقائع التـاريخية معقولة. وذلـك لأن فوكو ينكر محسـوسية المسمى ويـرفض فكرة وجود «واقـع» يسبق الخطاب ويكشف وجهه «لإدراك» سابق على الخطاب. ونحن لا نستطيع، كما يذكرنا في الفقرات التي اقتبسنـاها قبل قليل، أن نسأل: «مـا سندك؟» لأن فـوكو يعتبر انطـلاق خطابه الحر أعلى من أي سند. وهـو يطمح إلى التوصل إلى خطاب حر بشكل جذري ـ إلى خطـاب يتحلل من سلطـــانه هو، خطاب ينفتح على «صمت» لا توجد فيه سوى «أشيـاء» بكل ما تتصف به من اختلاف لا يُبَسَّط، ويقاوم كل دافع لاكتشاف أي تشابه يوحد تلك الأشياء في أي نظام مهما كان.

لكن يبدو أن هناك مفهوما نقديا تقليديا واحدا لم يصبه غضب فوكو، وهو الأسلوب. وفوكو لا يركز على هذا المفهوم صراحة، ولكنه يشير إليه دون تحفظ مرات يبلغ من تكـرارها حدا يسمح لنـا باستخدامـه لوصف طبيعة خطـابه، بشكل أولي على الأقل. كـذلك تتبقى لنـا، بعـد أن أزحنـا كل «السلطـات» الممكنـة التي كان يمكـن أن نلجأ لها لنحدد أرضيـة خطـابه، تتبقـى مظاهـر الاتساق التي تعطي نصوصه المختلفة لهجتها الواحدة ونمط خطابها، وطريقة حديثها، ومعالجتها لطريقة «التصريح» énonciation، أو ما دعاه في مقالته عن الروائي، آلان روب ـ غرييه «وجهها» aspect أو ما دعاه في مواضع أخرى بـ «الأسلوب».

يعرّف فـوكو الأسلـوب في لفتة جانبيـة في «علـم آثار المعرفـة» بأنه «طـريقة معينـة في القـول» وهـو تعـريف يكشف عما يجب أن نبحث عنـه في محاولاتنـا لوصف أسلوب فوكـو، وهو أسلوب من الواضح أنه شديـد الإحساس بذاته. لكن الـواجب يقتضينا من وجهـة نظره ألا نقع في شرك التمييـز السخيف بين الأسلوب والمضمون، أو بين «مـا يقال» وبين «كيف يقال» مـا يقال لأن القول أو التصريح énonciation هو ما يشكل «المحتوى» أو «المدلول» أو «موضوع»

الخطـاب. إذ مـا لم ينشأ الخطـاب مقـابـل صمت الـوجـود المجـرد أو ضمن «همهمة» «ارتعـاش الأشياء» السابقة على اللغـة فإنه لا يكون هنـالك فرق بين الـدال والمدلـول، بين الذات والموضـوع، بين الـرمـز والمعنى. أو قل إن هـذه الفـروق هي نتاج الحادث الخطـابي. لكن هذا الحادث يبقى دون وعي لهدفـه الحقيقي وهـو أن يـوجـد وأن يُقنِّع عشـوائيـة وجـوده بقنـاع القـول البسيط، والأسلوب هو طريقة هذا الكشف والإخفاء المتزامنين في الخطاب.

يقول فوكـو إن ظهور الخطاب إلى حيز الوجود ليس أمـرا ضروريا. وظهوره إلى حيز الـوجود في لحظـة من اللحظات في نظام الأشيـاء يدل على عـرضيته ـ ويشير إلى وقت سينتهي فيه على غرار فكرة «الإنسانية» التي هي نتاج التعامل مع الـذات المختلفة* وكأنها شيء له كيانه المحسوس. كذلك يفلت الخطاب من كل تحديد، سواء أكان منطقيـا أو نحويا أو بلاغيا بقدر مـا تكون فيه هذه التحديدات وليدة قدرة الخطاب على إخفاء أصله في عمل دوال هي مدلولات نفسها. وطريقة هذا اللعب هي التي تشكل جـوهر الأسلوب. وعندما يبدي هذا اللعب «قـدرا من الثبات» في طريقة العـرض نكون في حضرة خطاب ذي أسلوب. وأعلى الأسـاليب، فيما يبدو، هـو ذلك الذي يجعل من هـذا اللعب موضوعه الذي يسعى إلى تمثيله.

هذا هو ما يبينه فوكو نفسه في الكتاب الوحيد من كتبه الذي يمكن وصفه بحق بأنـه «تحليل أسلـوبي» بالمعنى المألـوف للكلمـة، وهـو كتاب درس فيـه الكاتب ريمون روسل الذي تظهر في كتابـاته بعض بوادر السريالية. وفيه يبدأ فوكـو بدراسة نظـرية المجاز البـلاغية التقليديـة كما تظهر في كتابـات النحوي دومارسيـه من القرن الثامن عشر، ثم يعلق بقـوله: «إن الأسلوب هو إمكـانية قـــول الشيء نفســه بشكل مختلف تحت إلحاح الحاجــة العليــا إلى الكلمات

* أستعمل فكـرة الاختلاق لأوحي بمعنـى الخلق وبمعنى الإيهام بالـوجـود اللذين تـدل عليهما كلمة fiction (قصته) وما تدل عليه «الذات» التي تُختَلَق لتقوم بوظيفة الخطاب، حسب فهم فوكو له. (المترجم)

المستخدمة، وهي إمكانية خفية بينة في الوقت ذاته». ثم يمضي فوكو ليصف لغة روسل، بكلمات تصلح لوصف خطابه هو، فيقول إنها «أسلوب معكوس» يسعى لأن يقول خفية شيئين بالكلمات ذاتها». فروسل يجعل من ذلك الانقلاب (torsion)، أو ذلك الالتفاف السهل الذي يسمح للكلمات عادة بأن تكذب (bouger) عن طريق الحركة المجازية وبأن تحصل على حريتها العميقة. يجعل منه دائرة لا ترحم تعيد الكلمات إلى نقطة انطلاقها بقوة قانون صارم». و«يصبح ثني الأسلوب (عن مساره المتوقع) هو الطريقة الدوارة لإلغاء (أثره)».

تصلح فكرة الأسلوب المعكوس هذه لوصف خطاب فوكو نفسه لأنه، على غرار روسل، لا يود أن يصنع نسخة ثانية (doubler) من واقع (réel) عالم آخر، بل يود أن يكتشف، بوسائل اللغة العفوية في البحث عن المعاني، فضاء لم يكن معروفا ومن يستعيد فيه أشياء لم تقل من قبل». وخطاب فوكو ينشأ في ذلك «الفضاء المجازي» الذي يعتبره، كما يعتبره روسل، «مجالا لا لون له في اللغة، والذي يكشف في دخيلة الكلمة ذاتها فراغه الخفي، وهو فراغ مدقع محدود». كذلك يرى فوكو، كما يرى روسل، هذا الفراغ على أنه «فجوة يجب مدها إلى آخر حد ممكن ويجب قياسها بدقة». وهذا «الغياب» في قلب اللغة يعتبره فوكو دليلا على «فراغ الوجود المطلق، وهو فراغ لابد من استثماره والسيطرة عليه وملئه (combler) بالاختلاق الخالص».

إن فكرة الأسلوب المستخدمة لوصف خطاب روسل يكثر ظهورها في أعمال فوكو نفسه لوصف الخطاب بشكل عام. «فطريقة القول الثابتة» التي تظهر في الفضاء المجازي الذي يعكس «فراغ الوجود» ويرفضه في الوقت نفسه، والتي تجد قانون تبددها في قدرة الكلمات على قول الشيء نفسه بطرق مختلفة أو على قول أشياء مختلفة بالكلمات ذاتها، والتي تعود لتنكفىء على نفسها لتعتبر طريقة تعبيرها هي هو ما تدل عليه، وتنتهي بمثل ما بدأت به

من العشوائية، تاركة شيئا لغويا محل العدم الذي تسبب في ظهورها ـ كل ذلك يمكن أن يمثل الخطاب مثلما يمثل الأسلوب في فكـر فوكو. وقد قـال فوكو في محاضرته الافتتـاحية في الكـوليج دي فرانس عـام ١٩٧١ (وقد تـرجمت بعنوان «بحث في اللغة»)، قـال إن النظر إلى الخطاب على هذه الشاكلـة يعني تحريره من الخضوع إلى أسطورة «الدلالة».

كـان فـوكـو قد سأل قبـل ذلك بتسع سنـوات في كتاب «مـولـد العيـادة» (١٩٦٣): «هل لابد من أن تعامل الأشياء التـي تقال في مكان آخر ومن قبل آخرين طبقا لعلاقة الـدال والمدلول فقط، كما لو أنها سلسلة من الثيمات التي توجد الواحدة منها ضمنا إزاء الأخرى؟» وكـان جوابه الذي توصل إليه هو أن «حقـائق الخطاب» إذا «عـوملت لا بوصفهـا نـويّات مستقلـة استقلالا ذاتيـا لدلالات متعددة بل بـوصفها أحداثا وأجزاء لها وظيفتها تلتحم معـا بالتدريج لتشكل نظاما»، فإن «معنـى المقولة أو التصريح (énoncé) سيتحدد لا بكنـز المقاصد الذي تحتويه، وتكشف عنه وتخفيه في الوقت نفسه، وإنما بالاختلاف الذي يفصح عنها في مقابل الأقوال الواقعيـة الأخرى الممكنة التي ترافقها زمنيا أو تتعارض معها في سلسلة الزمن الخطية».

والمصطلحات الأسـاسية في هذه الفقرة، وهي فقـرة تشير إلى إمكان وضع «تاريخ منظم للخطاب»، هي «أحداث» و«أجزاء لها وظيفتها» و«نظام» وفكرة ظهور «الاختلاف» داخل النظام الـذي تشكل على هذه الصورة. وإذن تكون «المبادئ المنظمة لتحليل» الخطاب، كما يوضح فوكو في «بحث في اللغة» The Discourse on Language، هي أفكـار «الحدث، والسلسلة، والانتظـام، وظروف الوجـود الممكنة» و«الأسلوب» هو الاسم الذي سنعطيه لطـريقة وجود الكلمات/ الأحداث المرتبـة في سلسلة يظهـر فيها الانتظـام، ولها شروط وجود قابلة للتعيين. ويجب ألا نبحث عن شروط الـوجود هذه في علاقـة ما بين «ما يقال» و«نظام للأشياء» له وجود مسبق يسمح بوجود «نظام للأشياء» له وجود

مسبق يسمح بوجود «نظام من الكلمات» على حساب نظام آخر. فهذه الشروط موجودة في نوعين من الانضباط المفروض على الخطاب منذ أن جعله اليونانيون جانبا من حياتهم اليومية: وأول هذين النوعين خارجي ويشمل الأمور التي تُكْبَتُ أو تُزاح، وتماثل تلك التي تتحكم بالتعبير عن الرغبة أو ممارسة القوة، وثانيهما داخلي، ويشمل بعض قواعد التصنيف والترتيب والتوزيع، وبعض مظاهر «الترهيف»* التي لها خاصية تغليف الطبيعة الحقيقية للخطاب بقناع «الحرية المنطلقة».

والجانب الفعال في الخطاب ـــ كما في كل شيء ـــ يشمل دائما «الرغبة والقوة»، ولكن على الخطاب أن يتجاهل امتداد جذوره فيهما إذا ما كان لأهداف الرغبة والقوة أن تتحقق. وهذا هو السبب (كما يقول فوكو في «بحث في اللغة») الذي يجعل الخطاب يمضي، منذ هزيمة السوفسطائيين على يدي أفلاطون على الأقل، في خدمة «الإرادة الساعية نحو الحقيقة». يريد الخطاب أن «ينطق بالحقيقة»، ولكنه لابد ـ حتى يفعل ـ من أن يخفي عن نفسه خدمته للرغبة والقوة، وأن يخفي عن نفسه حقيقة كونه دليلا على أفعال هاتين القوتين.

والخطاب، شأنه شأن الرغبة والقوة، يتكشف «في كل مجتمع» ضمن سياق الضوابط الخارجية التي تظهر على هيئة «قواعد استبعاد»، قواعد تقرر ما يمكن أن يقال وما لا يمكن أن يقال، من له حق الكلام حول موضوع ما، وأي الأفعال يمكن اعتبارها معقولة وأيها «حمقاء»، وماذا يمكن عدُّه «صحيحا» وماذا يمكن عدُّه «خاطئا». وتحدد هذه القواعد شروط وجود الخطاب بطرق مختلفة كلما اختلفت الأزمان والأمكنة. وهذا

* rarefaction ـ وقد ترجم السيد أحمد السطاتي هذه الكلمة بالتطفيف (نظام الخطاب وإرادة المعرفة)، الدار البيضاء، ١٩٨٥، ص ٣١)، ولا أرى لهذه الترجمة وجهاً. يروي ابن منظور في اللسان: إني لأترك الكلام فما ارهف به أي لاأركب البديهة فلا اقطع القول بشيء قبل أن أتأمله وأروي منه (مادة رهف). (المترجم).

هـو مصـدر التمييز التعسفي الـذي تعتبره كل المجتمعـات مع ذلك أمـرا مفروغا منه بين ما هو من الجهة الأولى خطاب «لائق»، معقول، مسؤول، عاقل، صـادق وما هو خطاب «غير لائق»، غير معقـول، غير مسؤول، مجنون، خاطىء من الجهة الثانية. ويتردد فـوكو نفسه بين الرغبة في الدفاع عن خطاب الجنون والجريمة والمرض (ومن هنا يأتي تمجيده لكتّاب من نوع دي ساد وهولدرلن ونيتشه وأرتو ولوتريمون وروسل، وغيرهم) من ناحية، وهـدفه الـذي لا يفتأ يـؤكـده لأن يمضي إلى مـا وراء التمييز بين الخطـاب اللائق وغير اللائق من أجل كشف الأسبـاب التي تجعل هذا التمييز ينشأ من الناحية الأخرى. وعلى الرغم من تردده إلا أن استقصاءاته تأخذ شكل «التشخيصـات» الهادفة إلى الكشف عن بـاثـولوجيـا (علم أمراض) آليـة السيطـرة التي تتحكم بـالنشـاط الخطـابي discursive وغير الخطـــابي non-discursive على حد سواء.

أما الضوابط الداخلية المفروضة على الخطاب، أو ما دعوناه بـ «مظاهر الترهيف» قبل قليل، فكلها من أعراض التمييز الضمني الزائف بين نظام للكلمات ونظام للأشيـاء، وهو تمييز يجعل الخطاب نفسـه ممكنا، والعامل الفعال هنا هو مبـدأ من مبادئ التفريع أو ما قد نصفـه بالمعادل العمودي لمبدأ الاستبعاد الأفقي، وهو المبدأ الفعـال في حالة الضوابط الخارجية. إن ثمـة في الأساس من كل مبـدأ للتفـريع فعال في الخطـاب تمييزا بين الـدال والمدلول، أو قل بين حكـاية fiction كفاية الدال للـدلالة على المدلول في كل خطاب «لائق». وهـذا هو أسـاس النظريـات التقليديـة للخطاب، وهي نظريات تسعى إلى إخفاء كونـه مجرد «حادثة» من أجل عَزْوه إلى ذات (هي ذات المؤلف) أو إلى خبرة هي أصله (كالكتابة أو القراءة) أو إلى نشاط (حيث يعتبر الخطـاب وسيطا بين الإدراك الحسي والـوعي، أو بين الـوعي والعالم، كما في النظريات الفلسفية أو العلمية الخاصة باللغة).

يرى فوكو في «بحث في اللغة» أن هذه النظريات التقليدية يجب إهمالها لأنها ليست أكثر من تعبير عن قدرة الخطاب على نفي نفسه «بوضع نفسه تحت إمرة الدال». وهذا يعكس الكراهية العميقة للكلمة في الثقافة الغربية ويؤدي إلى تفادي «القوى» الحقيقية للخطاب و«مخاطره». وهذه القوى والمخاطر مستمدة من قدرة الخطاب، في تفاعل الكلمات الحر، على الكشف عن عشوائية أي قاعدة أو معيار، حتى تلك التي يقوم عليها المجتمع، بكل مافيه من قواعد للاستبعاد وللترتيب الهرمي. وقد أخذ فوكو على عاتقه أن يفضح الجانب الخفي من كل تشكيل خطابي يدّعي أنه يخدم «إرادة الوصول إلى الحقيقية» وذلك من أجل تحرير الخطاب من هذه الضوابط ولفتح مصراعيه لمشروع قول أي شيء يمكن أن يقال وبكل الطرق الممكن قوله بها ـ وباختصار ـ من أجل الإشراف على انحلال الخطاب عن طريق ردم الهوة التي ينشئها التمييز بين «الكلمات والأشياء».

وهذا هو الغرض الذي استهدفته بقدر متفاوت من الوضوح كتبه المبكرة: «الجنون والحضارة» (١٩٦١) و«مولد العيادة» (١٩٦٣) و«نظام الأشياء» (١٩٦٦). وقد تناولت هذه الكتب خطاب كل من العلاج النفسي والطب والعلوم الإنسانية على التوالي، والطرق التي نظر بها الخطاب الرسمي لأمثال هذه «الأشياء» غير الثابتة مثل «الصحة العقلية» و«الصحة الجسدية» و«المعرفة» وصنفها ووزعها في أوقات مختلفة من تاريخ الحضارة الغربية. وقد سعت هذه الكتب إلى تبيان أن التمييز بين الجنون والصحة العقلية، والمرض والصحة الجسدية، والحق والباطل كانت كلها من مظاهر نمط الخطاب السائد في مراكز القوى الاجتماعية في الحقب المختلفة. ويرى فوكو أن هذا النمط بدوره لم يكن نتاج التفاعل المستقل ذاتيا بين الفرضية والملاحظة أو بين النظرية والتطبيق بقدر ما كان أساس النظرية والتطبيق السائدين في أي فترة من فترات التاريخ. وهذا أدى ـ من وجهة نظره ـ إلى أن التاريخ الحديث

لإرادة الإنسان الغربي «للتوصل إلى المعرفة» لم يكن تطورا تقدميا نحو «الاستنارة» بقدر ما كان نتاج تفاعل لا نهاية له بين الرغبة والقوة ضمن نظام الاستبعاد الذي جعل أنواعا مختلفة من المجتمع ممكنة.

غير أن فوكو شرح بنية الخداع والمراوغة هذه، وهي البنية التي يقوم عليها كل الخطاب، شرحا أكثر تنظيما في علم آثار المعرفة وفي «بحث في اللغة»، ثم عاد يزيدها شرحا وتخصيصا في الكتابين اللذين نشرا بعدهما، وهما «راقب وعاقب: مولد السجن» (١٩٧٥) و«تاريخ الحياة الجنسية» (١٩٧٦).

من الواضح أن هذين الكتابين الأخيرين يدرسان العلاقة بين الرغبة في القوة وقوة الرغبة كما تتبدى في القيود التي يمارسها المجتمع على النوعين الاجتماعيين اللذين هددا سلطته عبر الزمن: المجرم من ناحية والمنحرف جنسيا من الناحية الأخرى. وتتعزز قوة الخطاب في الأشكال التي اتخذتها عمليتا السجن والاستبعاد على التوالي وذلك بخلقها للنمطين الإنسانيين اللذين قصد من هذه الأشكال معالجتها. والكتابان من هذه الزاوية يشكلان دراسة «لخطاب القوة» في صراعه مع «خطاب الرغبة».

وحيثما ينظر فوكو فإنه لا يجد شيئا سوى الخطاب، وحيثما ينشأ الخطاب فإنه يجد الصراع بين تلك الجماعات التي تدعي حق الخطاب وتلك التي حرمت حقها في أن يكون لها خطابها. وقد انحاز في كل من «راقب وعاقب» و«تاريخ الحياة الجنسية» انحيازا أشد إلى جانب الضحايا في خطاب القوة هذا وضد «السلطة» أولئك الذين يمارسون قوة «الاستبعاد» بحجة خدمة «الحقيقة». لكن سلطة خطابه هو تظل دون تحديد، إذ لا يزال من حقنا أن نسأل: ما شروطه، . وما «حقه»، وما علاقته بنظام الخطاب السائد في الوقت والمكان اللذين ينشأ هو فيهما؟

لم أتناول حتى الآن إلا سطح خطاب فوكو نفسه، كما أشرت إلى أن دعوى سلطانه لابد من أن تستند ـ حسب شروطه هو ـ إلى «شكل ثابت من أشكال

الحديث» أي على الأسلوب الذي يميزه. وهذا الأسلوب ــ حسب رأيه هو أيضا ـ لا يمكن تحديده على أنه أسلوب ينتمي إلى منحى علمي محدّد لأن فوكو يرفض التسميات التقليدية، كالفيلسوف أو المؤرخ أو عالم من علماء اجتماع المعرفة، أو ما إلى ذلك. كما أنه لا يمكن مطابقته مع المجموعات ذات العرى غير الوثقى التي يدعوها في «بحث في اللغة» بـ «المترافقات الخطابية» fellowships of discourse لأنه في أعماله الكبرى يتجاهل أعمال معظم معاصريه تجاهلا لا يحيد عنه. كما أن من المؤكد أن خطابه لا يمكن أن يربط بأي معتقد سائد، دينيا كان أم طائفيا.

ولو كان فوكو هو الذي يكتب هذه المقالة لحدد منطلقها وصنّف أسلوبها بالرجوع إلى ما يدعوه هو نفسه بـ épistéme (معرفة) عصرنا، أي «تلك الشبكة الكاملة من العلاقات التي توحد، في أي فترة نختارها، الممارسات الخطابية التي تعمل على ظهور الأشكال المعرفية والعلوم، وربما نظم المعرفة التي اكتسبت صفة النظم الرسمية (قارن علم آثار المعرفة). لكن النظام المعرفي في عصر من العصور ـ حسب شروط فوكو أيضا ـ لا يمكن أن يعرف من قبل من يعملون تحت سلطانه. وهو يرى ـ على أي حال ـ أننا وصلنا إلى نهاية شبكة معرفية وإلى بداية شبكة أخرى. ونحن نقع الآن في الفجوة الفاصلة بين نظامين معرفيين. أحدهما يموت والآخر لم يولد بعد ـ لكن كان الشعراء والفنانون «المجنونون» خلال القرن ونصف القرن الماضيين هم المبشرين به.

ويستشف من الثقة التامة التي يمنحها فوكو لهؤلاء المبشرين أن تراثهم هو تراث الخطاب الذي يود الانتماء إليه ـ لو كانت كلمة «تراث» كلمة تكريم له، ولو أمكن استخدامها لتصنيف مجموعة من الفنانين يبلغ من تباينها ما يبلغه هولدرلن، وغويا، ونيتشه، وفان غوخ، ورلكه، وآرتو، وفوق كل هؤلاء: دي ساد. ففوكو يقدر ما يتصف به هؤلاء الكتاب من غموض باهر، ومن سطحية مظلمة، ومن عمق عابر، وهم كتاب يعيشون في الأمكنة الصامتة

التي خلقها خطاب الرجال «العـاديين». ودَيْنُه لهم لم يسمح لنا بأن نضعه بين الفوضويين ـ لو كان يشاطرهـم تفاؤلهم الطوباوي، أو بين العدميين ـ لو كان يملك أي مقياس يبرر تفضيلـه للعدم على الـوجود. ولكن فـوكو ليس لـه ما لأبطاله من مباشرة. إنه لا يستطيع أن يقول أي شيء مباشرة. ذلك لأنه لا يثق بقدرة الكلمات على تمثيل «الأشياء» أو «الأفكار».

لا غرابـة إذن أن خطاب فـوكو نفسـه يميل إلى أن يتخذ شكـل ما يـدعوه الناقد نـورثرب فراي «بالإسقـاط الوجودي» لما هو مجاز بـلاغي بحيث يتعامل معه كأنه ميتـافيزيقا. وهذا المجاز البـلاغي هو المجاز التعسفي catachresis (استعمال الكلمـة في غير مـوضعهـا)، ولا يعرض أسلـوب فـوكـو فيضـا من المجازات المختلفة التي يسمح بها هذا النـوع من المجاز كالمفارقة paradox، وجمع المختلف oxymoron، والتعـاكس chiasmus، والإخلال في الترتيب الطبيعـي للكلمات hysteron proteron، وبُعـد المأخـذ metalepsis، والاستحضـار prolepsis، والتكنيـة anatonomasia، والتـوريـة (pun) paronomasia، وقلب المعـاني antiphrasis، والمبـالغـة hyperbole، والتخفيف litotes، والسخرية irony، وما إلى ذلك*.

هذه أمثلة للتوضيح:

من طلب الموت أعطيت له الحياة	paradox:
نار باردة	oxymoron
الحياة هي الأمل والأمل هو الحياة	chiasmus
سود الليالي (الليالي السوداء)	hysteron preteron
بارك الله البطن الذي حمل أباك	metalepsis
واحر دمعي عندما أراك قتيلا	prolepsis
أم القرى، دار السلام، الفيحاء	anatonomasia
طرقت الباب حتى كلّ متني، فلما كلّ متني كلمتني	paronomasia
انظر تلك الغادة الحسناء (يقصد عجوزا شمطاء)	antiphrasis
جنوده بعدد رمال الشطآن	hyperbole
الغني: «لست محتاجا إلى الصدقات»	litotes:
كالنار كلما غذيتها زادت جوعا	irony:

ويشكل خطابه قلبا لكل ما قد يوصف بأنه «عادي» أو «لائق». فهو يبدو كالتاريخ، أو كالفلسفة أو كالنقد، ولكنه يشكل في الواقع نقيضا ساخرا لهذه الأنواع من الخطاب. بل إنه يتخذ لنفسه مرتبة أعلى من مرتبة أبطال فوكو نفسه لأن خطاب فوكو عن أنواع الخطاب يستهدف الوصول إلى تحطيم الخطاب نفسه. وهذا ما يجعلني أدعوه مجازا يضع الكلم في غير مواضعه.

تقوم فكرة الـ catachresis (في اللاتينية abusio؛ في الإنجليزية misuse) في النظرية البلاغية التقليدية على أساس التمايز بين المعاني الحرفية والمجازية للكلمات، أو ـ بشكل أعم ـ على صحة التمايز بين الاستعمال الجائز «غير الجائز». وبما أن كل الكلمات في رأي فوكو تعود أصولها إلى «الفضاء المجازي» الذي يتمتع فيه الرمز sign «بالحرية... لأن يحط» على أي ناحية من نواحي الشيء الذي سوف يرمز إليه فإن التمايز بين المعاني الحرفية والمجازية يختفي ـ اللهم إلا بوصفه دليلا على قدرة الخطاب على خلق «المستوى الحرفي» من خلال تطبيق قاعدة متسقة للدلالة، وهذا يعني أن كل التراكيب اللغوية هي ـ في أساسها ـ مجازات تضع الكلم في غير مواضعه من حيث إنه ليس هناك من اتحاد «طبيعي» أو «ضروري» بين أي دال وأي مدلول. فالمعنى الحرفي، كالاستعمال «الصحيح»، هو نتاج تطبيق لمعيار هو اجتماعي بطبيعته، ولذا فهو عشوائي وليس نتيجة لفعل قانون (انظر نظام الأشياء).

لكن يبدو أن فوكو يتفق مع بلاغيي القرن الثامن عشر ومع بيير فونتانييه، الذي نظم نظرياتهم في القرن التاسع عشر، أن أنواع العلاقات التي يمكن أن تنشأ بين الرمز sign والشيء الذي يراد له أن يمثله تنحصر في أربعة تعتمد على ما إذا كان الرمز «سيحط» على «عنصر داخلي ما» في الشيء الذي سوف يمثل بوساطته، أو على ناحية «ملاصقة» لذلك الشيء، أو على شكل «شبيه» به، أو على شكل «مختلف» عنه. وينتج عن هذا التصنيف ما يدعوه فوكو نفسه في نظام الأشياء بـ «المجازات الأساسية المعروفة في البلاغة وهي المجاز المرسل،

والكناية، ووضع الكلم في غير موضعه (أو الاستعارة إن لم تكن المماثلة واضحة للعيان)». وتمثل كل من هـذه المجازات نمطا مختلفا من أنماط تفسير العـلاقة القائمة بين الرموز والأشياء التي يراد لها أن ترمز لها.

يحتل وضع الكلم في غير مـوضعـه مكـانـة خـاصـة في فهم فـوكـو نفسـه للمجازات لأنه ينكر وجود تشـابه بين أي شيئين من حيث خصوصيتهما. لذا فإن اللغـة بـرمتها تسيء الاستعمال لأنها تعطي اسما واحـدا لأشيـاء تختلف في «طبيعتها الداخليـة»، أو في موقعها من المكـان، أو في صفاتها الخارجية. إنها تضع الكــلام في غير مـوضعــه في أصلهـا رغم أن أسطــورة المعنى الحرفي أو «الصحيح» تحجب ذلك الأصل وتسمح باختـزال وضع الكلم في غير موضعه لتجعلـه مجرد مجاز من المجـازات البـلاغيـة ينشـأ من سـوء استخـدام الكـلام «الصحيح». وهـذا يعني أن الخطـاب ـ إن كـانت أصـولـه تعود إلى الفضـاء المجـازي ــ لابد من أن ينشأ ضمن هـذا الشكل أو ذلك من أشكـال المجـاز الأساسية التي يمكن تحديد العـلاقة فيها بين «الكلمات» والأشياء». ولذا فإن أسلوب الخطـاب، أو «طريقـة قوله الثـابتة» يمكن وصفهـا من حيث المجاز السـائد، وهو المجـاز الـذي يثبت العـلاقـة الأصلية بين «الكلمات والأشيـاء ويحدد مايمكن أن يقال» حول الأشياء في الخطاب «الصحيح».

غير أن فوكو يمضي إلى أبعـد من ذلك: فالمجاز السـائد في أي مجموعة من مجموعـات الخطاب يحدد «ما يمكن أن يرى» في العـالم و«ما يمكن أن يعرف» عنـه. أي أن لغة المجـاز تشكل أسـاس ما يـدعوه فـوكو بـالنظام المعرفي الخاص بعصر من عصور تاريخ الفكـر والتعبير. وتزوده هذه اللغة أيضا بطـريقة لـوصف سلسلة النظم المعـرفية التي يتشكل منهـا «تاريخ» الفكر الخاص بـالموضوعات التي حللها في كتبـه الكبرى: الجنون، الطب السريري، العلوم الإنسانية، السجن، الحيـاة الجنسية. ونظرية المجازات هذه هي التي تكمن تحت وصفه لمنهجه «الآثـاري» وتوضحه: «ما يسعى

علم الآثــار إلى اكتشـافــه هــو بــالــدرجــة الأولى تفـاعل التشــابهات والاختلافات. . . » (علم آثار المعرفة).

«التشابهات والاختـلافات. . . ». تقـول لنا الأسطـورة التي وضعها فـوكو إن الأشياء كانت في البدايـة هي الأشياء ذاتها. ثم نشأ «التماثل» أو التشابه مع نشأة الكـلام، مع جمع الأشياء المختلفـة تحت اسم واحد. فـولّد هذا مفـاهيم النمط والفـرض والمعـرفـة بوصفهـا تصنيفـا للمختلف بمصطلحـات التماثل والتشابـه أو التناظر وقد قـال كانت في كتابـه عن المنطق، مرددا ما قـاله بيكن ومستبقا ما قـاله دارون إن «كل الأخطاء مردهـا التشابه». ويتوسـع فوكو بهذه الفكرة ويعتبر التشابه مصدر كل ما يعتبره الناس «حقيقة» أو «معرفة» وإدراك المتشابـه في المختلف أو في تفاعل المتشـابهات والمختلفات بعضهـا مع بعضها الآخر كما يظهر [هذا التفاعل] في أي مجموعة من الأشياء يكمن [هذا الإدراك] في الأساس من الأسطـورة والدين والعلم والفلسفـة على حد سـواء. ليس هذا فقط، بل إن إدراك التشــابه هو أســاس الفعل الاجتماعي أيضا، أسـاس ذلك الاستغـلال لكل من التشابـه والاختـلاف الذي يسمح أولا للجماعـة باعتبـار نفسها وحدة واحدة ثم لبعثرة نفسها في تراتيب هرمية تشمل مجموعات تختلف عن بعضها البعض بدرجات متفاوتة، بحيث يشبه بعضها بعضها الآخر شبها أقوى، ويكـون بعضها أصـح عقلا أو أصح جسما أو أكثـر عقلانيـة أو أكثر طبيعية أو أكثر إنسانية من غيرها.

إن إدراك «المتشـابـه في المختلف» و«المختلف في المتشـابـه» هـو أصل كل التراتيب الهرميـة في الممارسات الاجتماعيـة مثلما هـو أصل البنيـة في نحو اللغـة والمنطق في التفكير. والترتيب الهرمي مستمد من سقـوط الإنسان إلى اللغة ومن مقدرة اللغـة على «قول شيئين بـالكلمات ذاتها» أو «قول الشيء نفســه بكلمات مختلفة». والخطاب ينشأ عندما تصبح قدرة الكلام هذه عالية التطور، شديدة التقليـد، تخضع للقـواعـد، وتنمـو تحت رايـة مفهـوم معيـاري مثل «المقبـول

والمرذول» أو «المعقول وغير المعقول» أو «الصواب والخطأ». لكن حدود ما يمكن أن يقال، وبشكل أقوى ما يمكن أن يرى ويفكر به حدود يضعها «الخطأ» الذي يكمن في قلب أي تمثيل كلامي لما هو «واقعي».

هذا الحد نصله عندما يؤكد الاختلاف حقه ضد التشابه. إذ ينتقل الخطاب عندئذ، مدفوعا بما يكمن فيه من «إرادة للتوصل إلى الحقيقة» إلى شكل آخر من أشكال تفسير العلاقة بين «الكلمات والأشياء». ويمر كل تشكيل خطابي عادة حسب تصور فوكو للأمور بعدد محدود من هذه الانتقالات قبل أن يصل حدود النظام المعرفي الذي يسمح بما يقوم به من أفعال. ويتفق هذا العدد مع أشكال المجاز الأساسية التي عينتها نظرية المجاز، وهي الاستعارة والكفاية والمجاز المرسل والسخرية (وهي تفهم هنا بمعنى الوضع الواعي للكلم في مواضعه).

وهكذا نجد في «الجنون والحضارة» على سبيل المثال أن «الخطاب عن الجنون» كما نشأ في الغرب مابين أواخر العصور الوسطى وعصرنا الراهن يمر في أربع مراحل.

١- أزيح الجنون في القرن السادس عشر من المكانة التي كان يحتلها بوصفه علامة على القداسة أو مستودع الحقيقة الإلهية، وأخذ ينظر إليه بوصفه أمرا يختلف عن الحكمة الإنسانية ويتطابق معها في الوقت نفسه، كما نجد في شخصية الأحمق الحكيم وفي الموضوع التقليدي الخاص «بمدح الحماقة».

٢- أصبح الجنون في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أي في «العصر الكلاسيكي»، كما يقول فوكو ــ أصبح يقابل العقل من حيث الاتصال أو المحاورة حسب الطريقة التي وضع بها فكر ذلك العصر الإنسانية في مقابل الحيوانية، والعقل في مقابل اللا عقل. وينعكس هذا الشكل من أشكال تصور العلاقة بين الجنون والصحة العقلية مثلما يجد ما يدعمه في الطريقة التي عومل بها من وصموا بالجنون الذين لم يطردوا فقط من المجتمع بسبب

«اختلافهم» عنه، بل حجزوا في أماكن خاصة تقع على هامش المجتمع، أي في «المستشفيات»، حيث سجنوا و«عولجوا» مع أولئك المنحرفين «الخطرين» عن المعيار الاجتماعي، أي مع المجرمين والفقراء.

٣- ثم تغيرت العلاقة بين الجنون والصحة العقلية في القرن التاسع عشر ثانية، كما انعكس ذلك في إصلاحات بينل وتوك Pinel & Tuke اللذين «حررا» المجانين من عادة ربطهم بالمجرمين والفقراء، وعرفاهم بأنهم «مرضى» لا يختلفون اختلافا جوهريا عن أندادهم «الأصحاء»، وحددا مرضهم على أنه مرحلة من مراحل تطور الكائن البشري، هي إما طفولة لم تَتمَّ أو نكوص إلى مرحلة الطفولة. وهكذا أعيد المجانين مرة واحدة إلى صف بني البشر «العاديين» أو «الأسوياء»، وذلك عن طريق ربطهم بإحدى مراحل تطور هؤلاء الأسوياء، أي أنهم صاروا يعرفون بأنهم لا يختلفون عنهم اختلافا جوهريا، ولكنهم يختلفون عنهم من حيث حاجتهم إلى نوع خاص من المعاملة هي عادة عقابية ودائما جسمانية تتم في «مصحات» تخصص للمجانين.

٤- أخيرا تبلورت في القرن العشرين طريقة جديدة لفهم العلاقة بين الجنون والصحة العقلية يمثلها بالدرجة الأولى فرويد ومدرسة التحليل النفسي، وفيها ضعف الفرق بين الصحة العقلية والجنون ثانية وازداد تأكيد التشابه بينهما، وجرى التوسع في فكرة «العصاب» باعتبارها فكرة وسيطة بين الطرفين اللذين يحدّانها. ويعتبر فوكو فرويد أول رجل عصري «يصغي» لما كان المجانين يقولونه ويحاول اكتشاف المعقول في لا معقولهم والمنهج في جنونهم. لكن بينما خلّص فرويد المريض من «وجود المصحة» فإنه لم يحرره من سلطة الطبيب نفسه، ذلك المزيج المشكّل من العالم وصانع المعجزات. ويرى فوكو في الجنون والحضارة «أن الجنون في الموقف التحليلي النفسي يصبح شيئا لا يؤدي إلى النبذ لأنه يصبح عند الطبيب موضوعا».

ثم يخلص فوكو إلى القول إن هذا العجز عن إلغاء البنية التسلطية هذه يعيّن حدود ما يمكن أن ينجزه التحليل النفسي، ويكشف المفارقة الكامنة في ادعائه القدرة على التحرير وذلك لأن التحليل النفسي رغم قدرته على «الكشف عن بعض أشكال الجنون، يظل غريبا عن عالم اللا عقل الأعلى». ويتبين مدى غربته عن هذا العالم من عجزه عن فهم المبشرين بالحرية الجذرية، أو أصحاب الرؤى الذين يلغي المجتمع وجودهم بحشرهم تحت اسم «الفنان المجنون».

«لم تعد حياة اللاعقل تتبدى، منذ نهاية القرن الثامن عشر، إلا في برق كلمات مثل كلمات هولدرلن أو نرفال أو نيتشه أو أرتو ـ وهذه حياة لا يمكن أن تختزل إلى تلك الأنواع من الجنون الذي يمكن شفاؤه، لأنها تقاوم بقوتها الذاتية ذلك السجن الأخلاقي الهائل الذي اعتدنا أن ندعوه ـ بقلب للمعاني antiphrasis من غير شك ـ تحرير المجانين على يدي بينل وتوك».

(الجنون والحضارة).

تستمد تأملات فوكو التي تضع الكلم في غير موضعه حول وضع الصحة العقلية في العالم الحديث قوتها من ومضات البرق تلك التي تفتح، حيث نجدها في الأعمال الفنية، «فضاء خاويا، أو تستثير لحظة صمت أو تثير سؤالا لا جواب له، أو صدعا لا ينجبر حيث يضطر العالم للتساؤل عن ماهية ذاته». وتمجيد فوكو للجنون «يتجاوز السخرية» لأنه يثق بوجود «صمت» يسبق «التمييز» بين الجنون والصحة والعقلية.

يكشف تاريخ «البحث في الجنون»، وهو البحث الذي يظهر في الفضاء المجازي الذي يمكن للكلمات فيه أن «تحط» بحرية على أي وجه من أوجه الشيء الذي يراد لها أن تعنيه، يكشف عن الكيفيات التي يتم بها هذا

«الخطّ». والأنماط والمجـازات التي تكمن تحت هـذه الأشكـال هي، على التوالي، التشابه (الاستعارة metaphor)، المجاورة (الكناية metonymy)، الجوهريـة essentiality (المجاز المرسـل ـ synecdoche)، وما قـد يسمى بالمزاوجـة doubling (السخـريـة irony). ويتخذ الخطـاب عن الجنون في مرحلتـه الحديثة شكل الخداع أو التأثير المزاوج doubling effect، وفيـه تتم مطابقة الجنون مع كل من السوية والعبقـرية، ويتم إعادته إلى العالم على هيئة المريض وتغريبه عنه على هيئة الشـاعر المجنون: ويُعرَّف في الآن نفسه على أنه مرض وانحـراف عن المعيار ويقبل ضمنا على أنـه معيار يقاس المعيار بـالنسبة إليه. وفـوكو يقـف في الصدع، أو الهوة أو الفراغ الـذي يفغر فـاه بين وجهي الجنون هذين. ويسأل: بأي حق نعطي أنفسنا حق الكلام عن أي منهما؟

لقـد أخذت مسـألة السلطـة authority أو اكتسـاب القـدرة على إجبـار النـاس على التسليم بـالمعـايير الاجتماعيـة تحتل القلب من خطـاب فـوكـو في الكتب التي تلت «الجنون والحضارة»، بدءا بـدراسة للخطاب المتعلق بالمرض (مولـد العيادة) وانتهاءً بدراستيـه الخاصتين بالخطاب المتعلق بـالإجرام (راقب وعاقب) وبـالخطاب المتعلق بالحيـاة الجنسية (تاريخ الحياة الجنسيـة). وهذه المسألة هي المسألـة التي تحتل القلب في أبعد كتبه تأثيرا (نظام الأشيـاء)، وهو الذي يدرس فيه الخطاب المتعلق بالإنسانية.

يتناول كتـاب «نظام الأشياء» استعمال السلطـة في العلوم الإنسانيـة وسوء استعمالها. ويريد فوكو فيه أن يبين أن العلوم التـي تتناول الإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا ثقافيا يبلغ من ضعف اتصالها بـالعلم ما بلغته تلك المفاهيم الخاصة «بالجسم» التي سادت مهنة الطب منذ القرن السادس عشر حتى أيامنا هذه. وكتاب نظام الأشياء أكثف مـن كتب فوكو التاريخية لأنه يتناول فيـه أنواعا من الخطاب أقرب إلى التجريد النظري منها إلى الممارسة العملية، أو هي على الأقل ليست لها تطبيقـات عملية مبـاشرة كتلك الأنـواع الخاصـة «بالعـلاج النفسي

والطب والعقاب». ولذا فإنـه يجد نفسه مضطرا لبحث قضية السلطـة المعرفية في العلوم النظريـة التي تشكل بمجموعها «العلوم الإنسانيـة» وهو يضع هذه السلطة في النظام المعرفي الخاص بعصر من العصور أو في مجتمع من الخطابات Community of discourses، أي ذلك النمط العميق غير المصرح بـه من ربط «الكلمات والأشياء»، وهـو النمط الذي يعطي لهذه الخطـابات اتسـاقها من داخلها وفيما بينها.

ويعين فوكـو في كتاب «نظام الأشيـاء» كما يفعل في كتابـه عن الجنون أربع فترات من فترات الاتسـاق المعـرفي: القـرن السـادس عشر، والعصر الكلاسيكي، والقرن التاسع عشر، وعصرنا الـراهن. وهو يدرس كلا من هذه الفترات دراسة «عمـودية» أي آثاريـة ولا يدرسهـا دراسة «أفقية» أو تـاريخية. وتعتمـد استراتيجيتـه على الانطلاق من نصـوص أو مقتطفـات من نصـوص كتبت في فترة من الفترات دون الاهتمام بسير كاتبيهـا بغرض تعرف ما تتميـز به هذه النصوص من «نمط خطابي» تشترك به كل النصوص المهمة العائدة لعصر أو حقبة من الزمن.

وما يعد نصـا «مهما» بطبيعة الحال هو النص الذي يـدلل على ظهور نمط خطابي يختلف عن النمط الذي ساد في العصر السابق. ولا يهتم فوكو بالنص «الكـلاسيكي»، أي بالنص المنظم تمامـا والمتحقق طبقا للنظـام المعرفي الـذي يبارك ما فيه من خطاب، قدر اهتمامه بذلك الذي يرسم معالم حقل جديد من حقـول البحث أو يشكل «إيجابيـات» جديـدة أو محسـوسـات، جديـدة على أساس تصور جديد لعلاقة الوعي بـالعالم. وهكذا نجد أنه في تحليلاته لعلوم الأحيـاء والاقتصـاد والفلولـوجيـا في القـرن التاسع عشر أقل اهتمـامـا بـداروين وماركس وفيلاموفتس منـه بكوفييه وريكاردو وبوب Bopp، ويعتبر الثلاثـة الأخيرين هـم «المخترعين» الحقيقيين لحقول البحث الجديدة: أي علوم الأحياء والاقتصاد والفلولوجيا على التوالي.

يرى فوكو أن علوم الأحياء والاقتصـاد والفلولوجيا لم يكن لها وجود قبل ظهور هؤلاء المفكرين الثـلاثة. كذلك لم يكن «للإنسان» بوصفـه موضوعا للدراسـة وجود قبل أواخر القرن الثـامن عشر فقد كانت حقـول «التاريخ الطبيعي» و«الثروة» و«النحـو العام» قبل ذلك الوقت هي الحقول الـرئيسية في مجال «العلـوم الإنسانيـة» مثلما أن مفهـوم «الإنسـان» قبل أواخر القـرن الثـامن عشر كان مطمـوسـا في ظل المفهوم الأشمل الخاص «بـالخلق» أو «نظـام الأشياء»، الـذي لم يكن فيه «الشيء الإنسـاني» إلا مثلا واحـدا لا يتميز عن سواه بشيء.

ولذا فإن من الحماقة ـ فيما يقول فوكو ـ أن نتصور، كما يميل مؤرخو الأفكار التقليـديون إلى أن يفعلـوا، أن هناك علـوما منفصلـة تتطور على مـدى فترات طويلة تدرس موضوعات ثـابتة لا تتغير منها إلا أسماؤها وتتبلور القوانين التي تتحكم بها بشكل أوضح باستمرار مع التخلص من «الخطأ» وحلول «الحقيقة» محل «الخرافة» أو «الظن». فما يعده الناس خطأ وما يعدونه صوابا، وما يعدونه حقيقـة وما يعـدونه وهمـا ـ كل ذلك يتغير بمثل العشوائيـة التي تتغير بها أنماط الخطاب والنظم المعرفية التي هي أصل كل ذلك.

لا شك أن بـوسعنـا الحديث عن «تـأثير» مفكـر في آخـر، وعن الممهـدين للموروثات الفكرية وعن الأشخـاص الذين تتجسد فيهم هذه الموروثات، بل حتى عن «أنساب» الأفكار إن أردنـا، ولكن علينا أن نفعل ذلك مدركين تمام الإدراك أن مفاهيم كهـذه لا تصح إلا ضمن الفرضيـات المعرفيـة المسبقة التي يقوم عليها خطاب القرن التاسع عشر، وهو خطاب لا يعود إلى آبائنا الفكريين بل إلى أجـدادنا في أحسن الحالات. فقـد تأسست «علـوم كبرى» جديـدة في مجال العلوم الإنسـانية عشيـة ظهور عصرنـا نحن هي علم الأجنـاس البشرية والتحليل النفسي واللغويات، وكلها توجه المشتغلين الحقيقيين بها ليس باتجاه المحـور الأفقي لما هـو «قبل وبعد» كما فعلـت علوم القـرن التـاسع عشر ذات

التوجـه التاريخي، بل باتجاه المحـور العمودي المشتمل على «أسطح وأعماق»، وتشير باستمرار إلى السر الذي لا حل له والـذي تستدعي وجوده فكرة العمق الذي لا قرار له.

وهكذا لم تعد المعرفة في العلوم الإنسانية في عصرنا تأخذ شكل البحث عن التشـــابهات والتماثــلات (كما فعلت في القـــرن الســـادس عشر) أو شكل التجاورات وجداول العـلاقات (كما فعلت في العصر الكلاسيكي)، أو شكل التماثلات والتتـابعات (كما فعلت في القرن التـاسع عشر)، بل شكل الأسطح والأعماق ـ وهو ما ولدتـه عودة «الصمت» الذي لا اسم له والذي يكمن تحت كل خطاب ويجعل كل أشكاله ممكنة، بما في ذلك العلـم، إلى مستوى الوعي. وهـذا هو السبب الـذي يجعل المعـرفـة في عصرنا تميل إلى أن تـأخذ إمـا شكل الصياغـات الشكلية أو التفسيرات، وتتكشف في إطـار إدراكنا لعجـز الوعي عن تعيين أصله، وعجز اللغة عن الكشف عن الموضوع، وذلك لأن الخطاب لابد من أن يعترض المسافة بين الذات وموضوعها المفترض، وهذا هو ما يفسر «انصباب كل تفكيرنا الآن على مسألة: ما اللغـة؟ وكيف نفلت منها لتبدو لنا على ما هي عليه بكل ثرائها؟» (نظام الأشياء).

لكن هـذه الـرغبة الفكـريـة لن تشبع في رأي فـوكـو لأن موضـوع العلـوم الإنسـانية ليس اللغـة (رغـم أنها لا يتكلمهـا إلا البشر)، بل هو ذلك الكـائن [الإنسـان] الذي يصـور لنفسه من داخل اللغـة التي تحيطه من كل جـانب، بـالكلام، معنى الكلمات أو الأقـوال التي ينطق بها، ويزود نفســه في النهايـة بصورة عن اللغة ذاتها. فعلـم اللغويـات الحديث نفسه ليس بقادر على تحديد «ماينبغي أن تكون عليـه اللغة حتى تتمكن من تنظيم ما ليس هو بـذاته كلمة أو خطابا، ومن أجل أن تعبر عن أشكال المعـرفة الخالصة». والحقيقة هي أننا لا نعود في العلم بل في الأدب، في الأدب الذي «يهب نفسه للغة»، «إلى ذلك المكان الـذي حدده كل من نيتشه ومـالارميه عنـدما سأل الأول: من يتكلم؟ ورأى الثاني جوابه البراق في (الكلمة) ذاتها».

إن أدبا يهب نفسه للغة على هذه الشاكلة «يبرز أشكال المحدودية الأساسية التي يمثل الموت أهم أشكالها، يبرزها بأنصع صورها الحية». وهذا الأدب الذي يمضي إلى ما وراء الجنون، إلى «تلك المنطقة الصامتة التي لا شكل لها، ولا مغزى حيث تجد اللغة حريتها»، يشير إلى «اختفاء الخطاب» و«اختفاء الإنسان» معه، ذلك لأن «الإنسان كان شكلا يحدث بين نوعين في اللغة، أو قل إنه لم يتشكل إلا بعد أن وجدت اللغة نفسها ضمن عالم التمثيل representation كما لو أنها منحلة فيه، فحررت نفسها ولو على حساب تجزئها: فشكل الإنسان أو صورته في الفجوات الواقعة بين ثنايا تلك اللغة المتجزئة» (المصدر نفسه).

وهكذا يرى فوكو أن ذلك «الإنسان» الذي يتحدث عنه الإنسانيون humanists بكل تلك البلاغة والثقة ليس له وجود معين في العالم، وليس له جوهر أو موضوعية. ويكشف لنا تاريخ العلوم الإنسانية عن محاولات لربط طبيعة الإنسان بكونه حيوانا «يعيش وينتج ويتكلم». ولكن صفات العيش والإنتاج والكلام هذه تذوب وتستعصي على التحديد خلف الخطابات التي أريد تحديد مضمونها بها ــ على أنها ما تلبث أن تعود إلى الظهور بشكل جديد على هيئة موضوع «العلوم» جديدة عندما تجد فكرة من الأفكار عن «الحياة أو العمل أو اللغة» حدودها في اللغة ذاتها.

والتغير الحاسم، أو قل «الطفرة» في تاريخ الفكر الغربي، فيما يقول كتاب نظام الأشياء، هو ذلك الذي «أحل اللغة داخل التمثيل» فحمّل الكلمات مسؤولية العمل بوصفها علامات شفافة لا لبس فيها تدل على «الأشياء» التي يتشكل منها «الواقع». وقد خلق هذا الإعلاء من شأن الكلمات ـ بحيث تحتل مكانة خاصة بين الأشياء ــ فجوة مكّنت الخطاب «الكلاسيكي»، أو خطاب عصر التنوير من الظهور، وتمكن هذا الخطاب المتخفي وراء مكانته بوصفه «تمثيلا» بسيطا لما هو حقيقي من أن يقدم شكله هو على أنه المحتوى الغامض

للواقع. وبما أن الخطاب حصل على هذه الميزة، فإن الواقع اتخذ بشكل لا فرار منه مظاهر الشكل اللغوي الذي عرض به على الوعي. وبما أن اللغة في القرن الثامن عشر اعتبرت غير خاضعة للزمن لأنها لا تاريخ لها، وكلية لأنها تحكمها في كل مكان القواعد النحوية والبنيوية نفسها، فإن صفتي التعالي على الزمن والكلية لم تنسحبا على المعرفة فقط، بل على موضوعها، أي على الإنسان. ولذا فإن المعرفة طمحت إلى وضع «الجداول» التي تتكشف فيها مفردات «الواقع» ونحوه وبنيته وتتخذ عناصره البسيطة أسماءها، وتتحدد فيه الأصناف والأنواع دون غموض، وتصبح قواعد الربط فيه صريحة بينة.

لقد ظل هذا الحلم الخاص بما يدعى mathesis universalis* (الرياضيات الشاملة)، إرثا للعلوم الطبيعية منها والاجتماعية على حد سواء، منذ ذلك الحين، وقد تبين قصور هذه الرياضيات عن تفسير الواقع عند وصولها آخر مراحل تطورها في القرن التاسع عشر عندما ظهر أن الأسماء تختلف فيما يمكن أن تسميه، وأخفقت التصنيفات في استيعاب الحالات الواقعة على حدود الصنف أو الحالات الشائهة، وأخفقت قواعد الربط بالتنبؤ الدقيق تمام الإخفاق. وقد ظهر للإنسان الغربي في بواكير القرن التاسع عشر أنه كائن ذو «تاريخ» ـ ليس هو فقط بل لغته أيضا. غير أن فوكو لا يرى في هذا الازدياد في «الوعي التاريخي» تقدما في المعرفة أو حركة تقدمية في تاريخ الفكر سببها إدراك «الخطأ» في التصور السابق للمعرفة، فالإحساس التاريخي الجديد هو، على العكس من ذلك، مظهر من مظاهر «قلق زماني» عميق، أو إدراك لكون العصر الكلاسيكي لم يكن في نظامه المعرفي متسع للزمن، أو قل إنه حقق يقينه على حساب الوعي بواقعية الزمان أو بمحدودية الوجود.

من هنا جاءت إعادة التشكيل الجذرية لكل مجالات المعرفة في القرن التاسع عشر، وإعادة تصورها على أساس المقايسة والتتابع (الزماني)، وليس

* هو نظام تصوره لايبنتس أساساً للتفكير السليم في العلوم كلها (المترجم).

على أساس التجاور والجدولة (المكانيـة). وكان ذلك دليلا على وجود أمل بأن «الأشياء» تتصل زمـانيا إن لم تتصل مكانيـا. ومن هنا أيضا جـاء انتشار تلك الفلسفـات الكبرى للتاريخ (فلسفـات هيغل ومـاركس، وكثيرين غيرهما)، وانتشـار الكتب التي تسرد التاريـخ المجسد (كتب رانكـه ومـومزن وميشيليـه وغيرهم). وهي الكتب التي شـاعـت شيـوعـا كبيرا في ذلك العصر. كـذلك أخذت «الحياة، والعمل، واللغة» تدرس دراسة تاريخية في القرن التاسع عشر بأمل اكتشاف وحـداتها الأعمق من خلال دراسة تطورهـا عبر الزمن. غير أن هـذه الجهـود التي تمت على أكمل وجـه في كل من علـوم الأحيـاء والاقتصـاد والفلـولـوجيـا كـان مقضيـا عليهـا بـالفشل بقـدر مـا فشلت جهـود العصر الكـلاسيكي، ذلك لأن «الأصل» الذي بحـث عنه العصر بحثـا لا يكلّ ظل هو الآخر يبتعد عن أي إمكانية حقـة لتعيينه، ولم يستطع هذا التناول التاريخي لدراسـة «الحياة، والعمل، واللغة» أن يكشف عن أصل هذه النشـاطات ولا عن مـوضوعهـا، وكل ما كشف عنـه حيثما نظرت «المعـرفة»، هـو الاختلاف الذي لا حدود له، والتغير الذي لا ينتهي.

ويرى فوكـو أن هذا الفهم لأثر الاختلاف والتغير هـو الذي يحرك «العلوم الإنسـانية» الـرئيسية في قـرننا هـذا، وهي علم الأجناس البشريـة، والتحليل النفسي، وعلم اللغويـات. ويعطي كل من هذه العلـوم مكانة رفيعـة للغة، ومن ثم فهو يقترب من الفراغ الذي ينشأ منه الخطاب أكثر مما اقترب إليه العلم المماثل في السابق. إلا أن هذه العلوم في ميلها إلى تقسيم موضوعاتها (الثقافة، والوعي، واللغـة) إلى ماهو على السطح وما هـو في الأعماق، وبإيمانها بقدرتها على اكتشاف ذات تكمن في تلـك الأعماق تكشف هي الأخرى عن عبـوديتها لأسطورة التماثل. وهذا هو الذي جعل فـوكو في استهلال نظام الأشياء يصف هذا الكتاب بأنه «تاريخ التشابه... تـاريخ ماهو مثيل»، الأمر الذي جعله يكتب في نهاية هذا الكتـاب: «من الجلي أن التفكير الحديث... يمضي نحو

فكرة ما عن التماثل الذي يكون فيه الاختلاف كالتطابق». وفي مقابل هذا التمييز بين المتماثل والمختلف (أو قل هذا التمييز الأعلى metadistinction لأن هذا الثنائي هو الذي يبرر التمييز نفسه) يضع فوكو فكرة الآخر الذي يزودنا تاريخه بالنقيض الساخر لتاريخ التمثيل. وتاريخ الآخر هذا كتب في ثنايا «الخطابات» الخاصة بالجنون والمرض وحياة الجريمة، والحياة الجنسية، وهي الخطابات التي جرى على أساسها «استبعاده».

وهكذا يمكن أن تفهم أعمال فوكو منذ كتاب« نظام الأشياء» على أنها تخصيص للنتيجة القيمة التي انتهى إليها ذلك الكتاب وتوسيع لها:

> لم يستطع الإنسان حتى الآن أن يصف نفسه باعتباره تشكيلا موجودا في النظام المعرفي دون أن يكتشف الفكر في الوقت ذاته داخل نفسه وخارجها، على حدوده، وكذلك في لحمته وسداه، قدرا من الظلمة، أو ما يبدو أنه كثافة خاملة ينغرس هذا الفكر فيها، أو يكتشف لا فكرا يضمه هذا الفكر ويكون هذا الفكر مضموما فيه. وهذا اللافكر (مهما سميناه) لا يسكن داخل الإنسان وكأنه طبيعة جافة، أو كأنه تاريخ يتشكل في طبقات؛ إنه بالنسبة للإنسان، هو الآخر: الآخر الذي ليس هو بالأخ فقط بل الأخ التوأم، ليس للإنسان وليس في الإنسان، بل إلى جانبه يشكل معه وحدة جديدة متطابقة وثنائية لا مهرب منها في الوقت نفسه.

إن نظام الأشياء «تاريخ للمثيل - لذلك الذي هو في ثقافة من الثقافات مشتت ومترابط، ولذا وجب تمييزه بتصنيفه أصنافا وجمعه في متطابقات». أما «راقب وعاقب» و«تاريخ الحياة الجنسية»، فهما على غرار الجنون والحضارة ومولد العيادة، يؤرخان للآخر، لذلك «المستبعد» والمخفي «للتقليل من غيريته» أو من ذلك الذي حكم عليه مسبقا وتحاملا بالشذوذ.

وفي عام ١٩٧٣ نشر فوكو نتائج بحث جماعي قام به تلامذته في حلقة بحث حول جريمة قتل شهيرة حدثت في أوائل القرن التاسع عشر بعنوان «أنا بيير رفيير، بعد أن ذبحت أمي، وأختي، وأخي. . . » وقد انصب هذا البحث على قضية كشفت فيها الأنواع المتباينة من الخطاب، سواء منها الطبي - النفساني، أو الصحافي أو السياسي، عن الكيفية التي تعمل بها «القوة» في «تحليلاتها». وأوصت «بمعالجة» القاتل. وقد نشأ اهتمام فوكو بهذه القضية، بشكل واضح، من الضوء الذي ألقته على وظيفة «جريمة القتل» في تعيينها للحد الفاصل بين ماهو مشروع وماهو غير مشروع. ويذكرنا فوكو بأن المجتمع يميز بين أنواع مختلفة من القتل: الجنائي، والعسكري، والسياسي (الاغتيال)، والعارض (وليد المصادفة). غير أن «جرائم القتل» كان لها في المجتمع البورجوازي الذي كان يتبلور في بدايات القرن التاسع عشر سحر خاص، وكان لقصص القتل، كما في مذكرات بيير رفيير الشهيرة حول جريمته، شعبية خاصة.

إن «النجاح الشامل» لهذه الروايات دليل على «الرغبة في تعرف الكيفية التي تمكن بها الناس من التمرد على القوة، ومن خرق القانون، ومن تعريض أنفسهم للموت بوساطة الموت، وعلى الرغبة في التعبير عن كل ذلك». وما تكشف عنه هذه الروايات وهذه الشعبية التي تتمتع بها في رأي فوكو هو «أنه كانت ثمة معركة بدأت تحتدم عشية الصراعات الثورية والحروب الإمبريالية حول حقين لا يختلفان إلى الحد الذي قد يبدوان عليه لدى النظرة الأولى، وهما حق أن تقتل وأن تكون قد قتلت، وحق أن تتكلم وأن تروي». والظاهر هو أن الرأي العام والرأي الرسمي فزعا أكثر من جرأة رفيير في الكتابة عن جريمته أكثر مما فزعا من اقترافها، وبدا أن خطابه «ضاعف» الجريمة وجعله يقترفها مرتين، الأولى في الواقع والثانية في روايتها. والواقع أن رفيير لم يحاول الاعتذار لنفسه عن الجريمة، بل حاول أن يضعها في موضعها الصحيح في «خطاب

الجريمـة» الذي سمح بشكلـه الـرسمي «بالقتل» ومنعـه معـا، وعندمـا تجرأ وأعطى روايته هـو للجريمة فإنه وضع خطـابه هو في مقابل الخطـاب الرسمي بصيغه القانونية والطبية والسياسية والفولكلورية.

أما أن فعلتـه تضمنت قتل أحد الأبوين فقد جعل ذلك هـذه الفعلة أوثق صلة بمخـاوف المجتمع الأسـاسية: فقد كـان التشابـه بين جريمـةقتل الأب وجـريمـة قتل الملك، بـل بينهما وبين أي اغتيـال سيـاسي، أمـرا معـروفـا في الفولكلور والقـانون على حد سواء، لذا فإن طبيعـة الجريمة كانت لها دلالات اجتماعية وسيـاسية لأنها أثـارت مسألة سلطة الـوالد على الطفل في العـائلة في المقام الأول، ومسألة سلطة الدولـة على المواطن في المقام الثاني. وعندما وضع رفيير «خطابه» في مقابل الخطابات الرسمية فإنه أعطى لنفسه الحق في التصرف كيفما شاء، ووفقـا لرغباته هـو، وكان بذلك يتحدى ضمنيـا سلطة المجتمع، سـواء ما تمثل منهـا في العـائلة أو الـدولـة، أو القـانون، أو العلم، أو الـرأي العام، لأن تحكم عليه بمعاييرها هي.

وعندمـا خففت الدولـة، ممثلة بشخص الملك، حكم الإعـدام وأسلمت رفيير إلى الحبس المؤبد فإنها أعادت تأكيد سلطتها، مخفيـة إياها في الوقت ذاته خلف فعل من أفعال الـرحمة، وعندما قـررت أن رفيير كان مجنونا ولـذلك فإنه ليس مسؤولاً عن جريمتـه فإنها ألغت أيضا مسؤوليته عن خطابـه عنها، وبذا أعـادت تسميتـه من auteur (مـؤلف/ فـاعل الفعل) إلى autre (الآخـر)، ووضعته في السجن الـذي هو في الدولة التسلطيـة الحديثة المصير الممكن لأي منحـرف عن معـايير المجتمع. وكان فـوكـو قـد حاول أن يثبت في دراسـاتـه لخطـابـات العقاب والعـلاج النفسي والطب، أن كل أنـواع الانحـراف تعتبر ضمنيـا جرميـة أو مجنـونة، أو مـريضة. ورسـالـة كتاب «أنـا بيير رفيير. . .» الصريحة هي أن فكـرة الانحراف بـوصفه جريمـة وجنونـا ومرضـا تنشأ ضمن مقومات الخطاب نفسه، في التفريق بين الخطاب المقبول وغير المقبول.

يضم كتابا «راقب وعاقب» و«تاريخ الحياة الجنسية» مزيدا من التوثيق لهذا الزعم. والإطار التاريخي للأخطار التي يعرضها هذان الكتابان لا يختلف عن تلك التي نجدها في أعماله السابقة: فالانتقال من النظام المعرفي الخاص بالعصرالكلاسيكي إلى النظام المعرفي الخاص بالقرن التاسع عشر (أو قل تطور الأخير من الأول بنوع من الطفرة الوراثية) هو مركز الاهتمام. كذلك نجد في هذين الكتابين ذلك التغني بالانفتاح النسبي لمجتمع القرن السادس عشر إزاء الجريمة من ناحية والحياة الجنسية من الناحية الأخرى، وهو التغني الذي نجده في الأعمال السابقة. وقل مثل ذلك عن فكرة أن عصرنا يمر بتغير آخر سيكون له أثر بعيد. ونجد أيضا في هذين الكتابين، مثلما نجد في كتاب العيادة بشكل خاص، أن فوكو يربط التغيرات الحاصلة في خطاب الطب والعلاج النفسي بالرغبة في السيطرة التسلطية التي يرى فوكو أنها رغبة لا تنفصم عن المجتمع الحديث. لكنه يصور هذه الرغبة التسلطية، في «تاريخ الحياة الجنسية» بشكل خاص، باعتبارها أقوى وذات آثار بعيدة المدى، وبأنها رؤيوية بشكل يفوق ما كان قد صورها عليه في أعماله السابقة، ذلك لأن «الخطاب الخاص بالحياة الجنسية» في عصرنا ينطلق من محاولة السيطرة التامة على الفرد كله ـ على جسمه من دون شك، ولكن على نفسه أيضا.

يحضرّنا كتاب «راقب وعاقب» لتحليل النظام التسلطي هذا بتفسير لوظيفة السجن في المجتمع الحديث. فالسجن بوصفه نتاج «الخطاب الحديث الخاص بالجريمة» يصلح نموذجا «للمجتمع المضبوط» société disciplinaire الذي يشكل السجن أول مظاهره المؤسسية. والسجن، وهو مؤسسة ابتدعت في القرن التاسع عشر، وتختلف عن سراديب الحبس وقلاعه التي انتشرت في أرض العصر الكلاسيكي، لا يهدف إلى إخفاء المجرمين وحبسهم قدر «إصلاحهم» وجعلهم نماذج مما يجب أن يكون المواطنون خارجه عليه. غير أن إصلاحات السجون التي جرت في القرن التاسع عشر لم تكن

دليلا على الاستنـارة المطردة والمشاعر الإنسـانية المتعاظمة كما صـورت لنا، بل عكست التصور الجديد للمجتمع الأمثل ولمفهـوم الانحراف الجديد، وللطرق الجديدة لمعالجته.

فالسجين في سجن القـرن التاسع عشر، وهو سجن شـديد التنظيم يخضع لنظام هرمي صارم، كان يوضع تحت المراقبة والضبط والتعليم بشكل دائم من أجل أن يتحـول إلى ما تـريد السلطة، كما نجـدها الآن في المجتمـع، أن يكون عليه كل فرد من أفراد المجتمع ــ إلى فرد مطيع، منتج، شغول، منتظم، حي الضمير، وبكلمة واحدة: إلى شخص «عادي» في كـل النواحي.. وقد جرت إصلاحـات مماثلة استلهمت في الظـاهر من التصور الجديـد المستنير للمواطن بوصفـه إنسانا «مسـؤولا» في الفترة نفسها في المدارس والمؤسسات العسكـرية، وأماكن العمل. ويسبب شعـور أجهزة الضبط هذه (والكلمـة التي يستعملها فوكو هي كلمة dispositifs التي تصعب ترجمتهـا) بأنها تجد ما يبرر عملها في العلوم الاجتماعيـة الجديدة التي دعت ـ فيما كـان يظن ـ إلى تبني فكرة جـديدة مستنيرة عن الطبيعـة البشرية والثقافـة والمجتمع، فإنها أخفت في «خطـاباتها» المتعددة مثال السجون المنظمة على أساسها.

ويقول فوكو إن المجرمين والهراطقة في القـرن السادس عشر كانوا يتعرضون للتعذيب والتشـويه والقتل في «مشهد» يقصـد منه تذكير «رعايـا» الملك بحقه في أن يعـاقـب، أن «يقتل». لكن هـذه المعـاملـة كـانت على الأقل صريحة ومباشرة، وموجهة ضد جسم السجين، لا ضـد كيانه كله، واتصفت في أسوأ حالاتها بفضيلة «الصـدق» التي لا مراء فيها. فالتعـذيب بطبيعته علّم الناس أن السلطة تقوم على القوة، وأظهر ضمنا أن الرعـايا كان لهم حق أخذ القانون بأيديهم ومجابهة القوة بالقوة إن كانت لديهم القدرة على ذلك.

أما النظم القانونية الحديثـــة (ونظم العقـــاب التي تخدمهـــا هذه النظم ـ لا العكس) فتمثل سلطـــة اجتماعيـــة تخفي نفسهـا خلـف ادعـاءات الاهتمام

الإنساني بالمواطن، وخلف مبادىء إنسانية للتنظيم الاجتماعي، وخلف مثل غيرية تقوم على الخدمة والتنوير. غير أن هذه السلطة التي يبلغ من هيمنتها عمليا هيمنة أي ملك ادعى نظريا أن سلطته مطلقة، تسعى إلى جعل المجتمع سجنا كبيرا يغدو فيه الضبط هدفا بحد ذاته، ويغدو فيه الاتفاق مع معيار يتحكم في كل ناحية من نواحي الحياة، خاصة في الرغبة، المبدأ الوحيد في كل من القانون والأخلاق.

لكن هذه الأفكار عند تلخيصها على هذه الشاكلة تبدو شديدة الشبه بذلك النوع من الهذر المحموم الذي نربطه عادة بالمحافظين من معارضي سلطة الدولة المركزية، أو بالدفاع الليبرالي عن الفرد ضد مجتمع يصر على انتهاك حقوقه، كما أنها تبدو قريبة الشبه من «متمرد» كامو، بمعارضته للتسلطية، وبتحبيذه لفوضوية هادئة يعتبرها بديلا مرغوبا فيه. لكن إذا ما بدا أن فوكو في «راقب وعاقب» يدافع عن الفرد ضد المجتمع فليس ذلك لأنه يؤمن بأي فكرة عن «الحقوق الطبيعية» أو عن حرمة «عقد» بين أعضاء المجتمع أو بينهم وبين حكومتهم. إن فوكو يسقط من حسابه فكرة ماهو طبيعي أصلا، ولذا فإنه لا يكترث بفكرتي الحقوق والعقود.

والواقع أنه يرى أن فكرة ما هو طبيعي أينما ظهرت في خطابات العلوم الاجتماعية تخفي في ثناياها جانب «المعيار» بحيث يمكن إظهار أن أي «قانون» يقال إنه مستمد من دراسة ماهو طبيعي ليس أكثر من «قاعدة» يمكن بوساطتها تعريف «المعياري» وتبرير ضبط أولئك الذين ينحرفون عن المعيار بوساطة العقاب والحبس والتعليم، أو أي شكل من أشكال «الهندسة الأخلاقية». ولا يظهر أثر مفهومي «المعيارية» و«الانحراف» وعملهما في الخطاب الاجتماعي في عصرنا الراهن بأوضح مما يظهر في اهتمام العلوم الإنسانية الحديثة «بالشاذ» و«الشذوذ». وهذا الاهتمام يبدو على أجلى صوره في الخطاب الحديث الخاص بالحياة الجنسية. والهدف من كتاب

«تاريخ الحياة الجنسية» هـو أن يبين أن هذين المفهومين وهذا الاهتمام تشكل مجتمعة عنـاصر في صراع مستمر بين القوة والرغبـة. وهدف الجزء الأول من هذا الكتـاب هو أن يبين كيف أن هـذا الصراع بدوره يتخفى وراء (مـا يبدو أنه) رغبة بسيطة في المعرفة.

ويشير عنوان هذا الجزء من الكتاب، وهـو الرغبة في المعرفة La Volonte de savoir (الـذي نشر بالإنجليـزيـة سنة ١٩٧٨ بعنـوان The History of Sex أي تاريخ الحياة الجنسية) إلى الإطار العام للعمل الأكبر: وهو العلاقات المتشابكـة التي تشكلت في المجتمع الغـربي منذ القرن السـادس عشر، ولكن خاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين، بين القوة والرغبة والمعرفة. والهدف الصريح للكتاب برمته هو تحليل «بيئة خطاب» الجنس وربط ذلك «بالوسائل المتعددة الأشكـال التي تلجأ لها القوة». ويعـد الكتاب بتنويـرنا حـول «طرق الإنتاج» التي تخلق «الجنس والقـوة والمعرفة» من أجل تشييد مـا يرقى إلى نظام سيـاسي ينتظم رغبة الإنسـان الغربي في المعـرفة. وسيكـون الموضوع الأسـاسي للتحليل لا الجنس بـذاتـه أو الممارسـات الجنسيـة، أو فـولكلـور الجنس بل «خطـاب» يُحِل فكرة الحيـاة الجنسيـة المجـردة محل «الجسد واللـذة» بـوصفهما «دافعا» يكمن خلف كل مظهر من مظاهـر الحياة، وكأنه «السر» الذي يغلف كنه الحياة ذاتها.

أما إذا اتبع فوكو في الأجزاء التـالية خطة العمل التي أوجزها في الجزء الأول فسيشكل الكتـاب تغييرا مهما في الأفكار المتعلقـة بـالتاريخ الثقـافي التي ظل ينادي بها حتى الآن. فهو في المحل الأول لم يعد فيما يبـدو حريصا على الدفاع عن فكرة التقطع أو الانقطـاع أو الطفرة في حـركة التاريـخ، وهي الفكرة التي كان يركـز عليها في أعماله السابقـة، ويصور خطاب القرن التـاسع عشر حول الحيـاة الجنسية تصـويرا يجعلـه يبدو خطـابـا جديـدا مهما فيما يطمح له هـذا الخطاب ويحققه، ولكنـه يجد أصوله المؤسسية في الانضباط الـذي كان يمارسه

رهابنة العصور الوسطى، وفي ثقافة «الاعتراف» التي سادت ديانة ما بعد مجلس ترنت، وفي «تكنولوجيا الجنس» التي ظهرت في القرن الثامن عشر. وهو في المحل الثاني يقيم بشكل أصرح من السابق «الخطاب الخاص بالحياة الجنسية» باعتباره جزءا من الخطاب الأشمل الخاص بالقوة، ويفعل ذلك إلى حد يبدو معه أنه في هذا العمل يصل القعر في محاولته سبر غور الأعماق التي ينبثق منها الخطاب بشكل عام. وهو يعدنا في ملاحظاته المنهجية بأن يحلل «بعض معرفة الجنس ليس بمصطلحات الكبت أو القانون بل بمصطلحات القوة»، ثم يمضي ليصف القوة وصفا يسبغ عليها كل الغيبية والميتافيزيقا التي يدعي أن القوة تسبغها على الجنس.

«إن القوة تنتشر في كل مكان»، فيما يقول فوكو، وهي ليست شيئا يمكن اكتسابه، فعلاقاتها كامنة في كل الأنواع الأخرى من العلاقات (الاقتصادية، والسياسية.. إلخ). وهي تأتي من تحت، وعلاقاتها «مقصودة وغير ذاتية». وهذا يوحي بأننا يجب ألا نتوقع منه في المستقبل تحليلا «للخطاب العام الخاص بالقوة»، خاصة إذا ما تذكرنا أنه يصر على أن الصفة الكبرى للقوة هي أنها تبدي نفسها في خطاب عن شيء آخر. أي أن القوة لا تكون فعالة ـ ومقبولة ـ إلا عندما يكون جانب منها متخفيا، ويبدو أن القوة لها قدرة لا حد لها على الإزاحة، وهي لهذا لا يمكن الإمساك بها إلا «وهي طائرة»، ولا يمكن تحليلها إلا في أماكن تسكنها وتخليها في الوقت نفسه، أي أنها لا ترى إلا بشكل غير مباشر. غير أن الحياة الجنسية هي المحل الذي يمكننا تلمسها به أفضل مايكون التلمس. فالخطاب الخاص بالحياة الجنسية، وهو الذي يروج له «جهاز القوة» dispositif du pouvoir ترويجا فعالا في المجتمع الغربي الحديث، يوصلنا الجسم الإنساني الذي نصل من خلاله إلى السيطرة على الجماعة، وعلى النوع، وفي نهاية المطاف على الحياة نفسها.

والطـريقة الثـالثـة التي يختلف بها هذا الكتـاب عن الكتب الأخـرى التي كتبهـا فـوكو هي ثـوريـة الهجـوم الـذي يشنـه على «المعرفـة» بكل أشكـالها. فـالدراسـات التي تناولـت الجنون، والطب السريـري، والعلوم الاجتماعيـة، وحتى تلك التي تنـاولت «علم آثار المعرفـة» ظلت تشير إلى وجود أرضيـة ما، ربما كانت هي نظرية الخطـاب ذاتها، يمكن أن تستخدم مسرحا لمفهوم إيجابي حول المعرفة. وقد تحقق الآن الأمل في اكتشاف هذه الأرضية. فكل شيء يبدو الآن أنـه يتشكل من «القـوة» ولكن هـذه القـوة لا يمكن تحديـدهـا. وحتى «البحث في الخطاب» لا يعطينـا أكثر من إضاءة غير مبـاشرة لطبيعتها، فما أن نثبت القوة في «بحث عن فلسفـة الخطاب» حتى ننسل منـه إلى مجال آخر، بل ربما إلى فلسفة الخطـاب ذاتها. وعندمـا تفهم المعرفـة على أنها مشبعة إلى ذلك الحد بالقوة بحيث لا يعود من السهل فصلها عنها فإن الملاذ الوحيد الباقي هو نوع مـن القوة التي تتفـادى المعرفـة من أي نوع، ولا نجـدها هنـا إلا إلماحات قصيرة إلى طبيعة قوة كهـذه، في تسمية فوكو «للقـاعدة» التي يمكن أن ينطلق منها هجـوم مضاد ضد «جهاز الحيـاة الجنسية». وهذه القاعـدة هي «الجسد واللذات». أما كيف تتشكل هذه القاعدة فأمر لا يوضحه لنا فوكو.

أخيرا يختلف هـذا العمل عـن بقيـة أعمال فـوكـو بلهجتـه السيـاسيـة الصريحة، وباعتنائه المكشوف بالقضايا السياسية المعاصرة. وتصطبغ خاتمة الكتـاب بالنظـرة الـرؤيـوية ذاتها، وذلك بتلميحهـا إلى حـروب بيـولوجيـة مستقبليـة، وإلى مـذابح سـوف تـرتكبها الأجنـاس البشريـة ضـد بعضهـا البعض. أمـا الأحـلام المتعلقـة «بجنة الملـذات» و«بـالإشبـاع الجنسي في صبيحة الغد»، وهي الأحلام التي يظـن أنها ممكنة التحقيق «بمجرد الكلام ضد الممسكين بزمـام السلطة، وبقول الحقيقة وإطلاق الوعـود بالملذات»، فإن فوكو ينفض يديـه منها باعتبارها طوباوية فـارغة. فالحقيقة، فيما يقول فوكـو، هي أن هذه الأحلام تؤكـد «خطاب الجنس» ـ إن لم تكن جـزءا منه ـ

وهـو الخطاب الـذي يمارس السيطرة ويسهم في عمليـة التحول إلى الـوضع المعياري، وذلك لأن هذه الأحلام تصادق على أسطورة «الكبت» التي يروج لها ذلك الخطاب ذاتـه. من هنا يأتي الهدف المزدوج للتـاريخ المقترح للحياة الجنسية: تبـديد الأسطـورة الخاصة بـالطبيعة الكبتيـة للمجتمع الحديث، وفضح عمليات «جهـاز القوة» التي يقوم بها من خلال «المعـرفة» ذاتها التي تدعي أنها تحررنا من آثار هذا الكبت.

أما البدايـة التي تتصف بالمفارقة والتي اعتـدنا أن نجدها في خطـاب فوكو فهي موجودة أيضا في كتاب« تاريخ الحياة الجنسية»، وهي تتشكل من الفكرة القـائلـة إن المجتمع الغـربي الحديث في العصر الفكتـوري، عصر الكبت الذهبي، ليس مجتمعـا يكبت النوازع الجنسيـة، بل هو مجتمع بعيـد كل البعد عن ذلك، فقد شجع المزيد من الحديث عن الجنس، ومن الـدراسة له، ومن التصنيفات الخاصة بأشكـاله، ومن النظريات حول طـرائقه أكثر من تشجيع أي ثقافـة أخرى في التـاريخ الإنساني. وشجع كـذلك على تنويـع الممارسات الجنسيـة تنـويعـا جـذريـا، وهـذب الأشكـال التي يمكن للـرغبـة الجنسيـة ولإشباعها أن يتخـذاها، وأعطى «الجنس» وظيفة ميتافيـزيقية أعظم من تلك التي أعطتـه إيـاها أيـة ثقـافة نعـرفهـا. ويمكن القـول إن الأصـالة الحقيقيـة للمجتمع الغـربي في الثقـافـة العالميـة تكمن في إدراكـه أن تشجيع الأشكـال المختلفـة من الجنس والسيطرة عليهـا يشكـلان أفضل وسيلة لمراقبـة المجتمع وضبط الكـائنـات البشريـة، بل وتحويـل «شـذوذهم» إلى أغـراض مفيـدة اجتماعيا، أي تخدم القوة.

ومع أن أصـول هذه النظرة إلى الجنـس تعود إلى العصور الـوسطى، إلا أن «الانقطاع» في النظـرة الصحية على العموم للجسـم ووظائفه حـدث في القرن الثـامن عشر. ففي ذلك الوقت أصبح الجنس مـوضوعـا للتحليلات السببيـة والكمية، وأمـرا له أهمية للدولـة، ومصدرا يجب مراقبته لأن النـاس أدركوا أن

الممارسات الجنسية هي مفتاح السيطرة على عدد السكان ومن ثم على «الثروة». وصارت «طريقة استعمال الناس للجنس أمرا يهم المجتمع» للمرة الأولى ـ على الأقل بشكل له أهميته. أما في القرن التاسع عشر فإن السيطرة على الجنس تمت بحركة سياسية وعلمية في الوقت ذاته، ومنها وضع معيار جنسي (هو الزواج من زوج واحد من الجنس الآخر) يغدو معه أي شكل من أشكال الجنس يهدد هذا المعيار عرضة لأن يوهم بأنه «ضد الطبيعة». وهذا ما خلق «عالم الشذوذ» ـ وهو أهم لفهم المجتمع المعاصر من مفهوم «الكبت».

إن عالم الشذوذ هذا هو المكان الذي تمارس فيه «الأفعال غير الطبيعية»، وهو عالم يسكنه حشد من الأنماط «المناهضة للمجتمع» من الذين تهدد أفعالهم نقاء النوع البشري وسلامته الصحية: كاللواطي، والمستمني، ومحب الجثث، والسادي، والماسوكي، إلى آخر ما هنالك. لكن بينما ينفي سكان هذا العالم إلى أبعد حدود «المجتمع السليم» يكتشف الأطباء والمعالجون والوعاظ والمعلمون والأخلاقيون بشكل عام، أنهم موجودون في الوقت نفسه داخل العائلة «العادية» أيضا، ويشكلون تهديدا «لصحتها» ولقدرتها على خدمة «الجنس البشري» بالشكل الصحيح. وهذا يعني أن «الشذوذ» يضمه جسم الإنسان «العادي» باعتباره إمكانا لابد من تحديده وعلاجه وضبطه واتقاء شره ـ عن طريق الاستبطان، والاعتراف، والتحليل النفسي، والانتظام واليقظة العامة التي لا تنتهي إلا عند الموت. والواقع أن علم الجنس الحديث، وهو علم اتخذ شكله مقابل علم الطب العام من ناحية، وفن الحب القديم من ناحية ثانية، نجح نجاحا يجب ألا يدهشنا حتى في أن يجد أن الموت، على صيغة «الرغبة في الموت» يكمن تحت الحياة الجنسية بشكل عام.

والاختراع الكبير لهذا «العلم» هو فكرة الحياة الجنسية ذاتها. فقد اكتشف أن هناك، قبل الجنس وتحته، «قوة» توجد في مكان ما، ولا توجد «في أي مكان»، عملية مرضية في جوهرها، «حقلا من الدلالات التي تبحث عمن

يكتشف معانيهـا»، وآلية يمكن تحديـد مكانها حقـا ولكنها تخضع لعـلاقات سببية غير ثابتة. و«علم الجنس» يجعل من هذه القوة لا «سر» الحياة فقط، بل سر «الـذات الفرديـة» أيضـا. وعنـدما ينجح هـذا العلم (الـذي يضم حتى التحليل النفسي المحـرر) في جعل الفـرد والجماعـة يجدان «جوهـرهما» و«عـدم نقـائهما» في «شذوذ» حقيقـي أو من صنع الخيال فإنـه يخدم القـوة التي يجري تحديدها تحديدا مؤقتا بمصطلحـات طبقية، ويتنبأ فوكو بأن هذا العلم سوف يقـوم بتنظيم حروب الأجنـاس البشريـة التي سيجـد كل منها في الجنس ثـروة يمكن استخدامها في السياسة البيولوجية المستقبلية.

غير أن نظـريـة الكبت، أو بـالأحـرى أسطـورتـه، تجد عصرهـا الـذهبي وأرضيتها الخصبة في حقبة العائلة البورجوازية. ففي هذه الحقبة يحدد «العلم» ـ وبذلك يوجد ـ أربعـة أنماط اجتماعية معينة يجري تعميمها بحيث تكون هي الأنماط الممكنة التي يمكن للإنسانية «السـوية» أن تجسدها: المرأة الهستيرية، الطفل المستمني، البـالغ الشـاذ، والزوجين المالثـوسيين. وتعـرف العائلـة في الوقت ذاتـه على أنها الوحدة الإنسـانية «السـوية»، والمعترك الذي يحتـدم فيه الصراع (بين الرجـال والنساء، والصغـار والكبار، والآبـاء والأبناء، وبتـوسيع الفكرة: بين المعلمين والتـلاميذ، وبين الكهنـة وعامـة الناس، وبين الحكـام والمحكـومين)، والـذي تكـون فيـه الجائزة المتصـارع من أجلهـا والأسلحـة المستخدمة في الصراع أمرا واحدا هـو الحياة الجنسية. ويطور «العلم» في سعيه إلى السيطـرة على هـذه المعركـة أربع استراتيجيـات كبرى: تحويل جسـد المرأة الهستيريـة إلى موضـوع للفحص الطبي، وحيـاة الرضيع الجنسيـة إلى موضـوع يخضع للتربية، واللذات الشاذة إلى ظاهـرة تخضع للعلاج النفساني، والسلوك التكـاثـري إلى مـوضـوع يخضع للسيطـرة الاجتماعيـة. وينتج عن هـذه الاستراتيجيـات مايـدعى بـالحياة الجنسيـة ووضع الـوحدة التي تمارس الحيـاة الجنسية فيها على أوسع نطاق، وهو العائلة، تحت السيطرة الاجتماعية العامة.

ويظهـر إلى الوجـود جهـاز كـامل لا يتعامل مع شيء سـوى المشكـلات التي تخلقها الحياة الجنسية التي يجري تعميمها والنظر إليهـا باعتبارها بعيدة الأثر في العـائلـة. و«الحب» في العـائلـــة يتهـدده دائما السقـوط في حمأة «الشـذوذ»، والشـذوذ يربط «بـالانحـلال الخلقي»، والانحـلال الخلقي بفقدان «القـوة» والثروة والمكانة العرقية.

إن ما يهدف فوكو إلى إظهاره إذن هـو أن «نظرية الكبت» ليست وسيلة للتحريـر، بل هي على العكس من ذلك سلاح يستخدم لتـوسيع السيطرة الاجتماعيـة على كل فـرد وجماعـة. لكن مـاذا يكمن وراء هـذه الـرغبـة في الضبط؟ الظاهر أن المجتمع الحديث يعرف بـوضوح ما لا يفهمه الفرد إلا بصعوبة: وهـو أن «الإنسان الحديث حيوان تضع سياسته مكانتـه بوصفه كـائنـا حيـا موضع التسـاؤل». وفـروع المعـرفـة لا تعـرف ذلك فقط، بل «تثبته»، وتـزودنا بنظـرية عن «التشريح السيـاسي للجسم الإنساني» وعن «السياسة البيولوجية للسكـان». وينتهي فوكو إلى القول إن الحرب الكونية الحديثة لم تعد تدور حول «الحقوق» بل حول «الحياة» ذاتها. وبما أن الجنس يفسح لنا مجال الدخـول إلى «حياة الجسم وحياة النوع» فإنـه في هذه العلوم يقوم بوظيفة «الدال الفريد» و«المدلول الشامل» معا بشكل يبلغ من إقناعه أن هذه العلوم نجحت نجاحا يفوق مايمكن أن يصادفه أي كتاب عن فن الباه، في جعل «الجنس نفسه مرغوبا فيه».

وهكذا يظهر أن الخطاب الخاص بالحياة الجنسية يبدي ويخفي أثر القوة في المجتمع والثقافة الحديثين في آن واحد. وإذا ما قيست الخطابات ذات المنحى السياسي الصريح في الأيديولوجيات التقليديـة بضخامة قوة هذا الخطاب فإنها ستبدو بـاهتة عـديمة الأهمية، وسيبـدو حتى النازيون معتـدلين بالمقـارنة مع «السياسة البيولوجية» التي يـرى فوكو أنها تتشكل على الأفق. فهو يتنبأ بحقبة من الحروب العـرقيـة يستشري خطـرها أكثـر من أي شيء عـرف في السـابق،

وذلك للدرجة التي ستنجح فيها «المعرفـة» في جعل أثر الحياة الجنسية المقصود منها ضبط «الأجسام واللذات» جزءا من بنية الفرد والجماعة الداخلية.

وهكذا فإن كتب فوكو القادمة تعد بـأن تكون رؤيوية أكثر من سابقاتها، وذلك، في جانب منـه، لأن فوكو وجـد موضـوعه الحقيقي وهو القـوة. فقد جعل فوكو القوة شيئـا له وجود مجسد وأعطاها المكـانة التي شغلتها الروح في ظل نظام إنسـاني أبكر عهدا. لقـد كان موضـوعه الحقيقي الدائم هـو القوة بطبيعة الحال، ولكنها كانت قوة محددة الملامح، مـوجودة في علاقات معينة بين الكلمات والأشياء، أمـا الآن فإن «الفراغ» الـذي قيل إن اللغة قـد غزلت منه حكـاياتها قـد امتلأ. وتبين أن الثقافـة برمتها ليست هـي ذلك التسامي الـذي لا ينتهي، والـذي تصوره النـزعـة الإنسـانيـة على أنه جـوهـر الجنس البشري، بل هي كبت دائم ولا شيء غير ذلك. قد تقتل أو قد لا تقتل، من غير شك، ولكنها في نهاية المطاف مدمرة وحسب.

لابد من أن تبدو أعمال فوكو عنـدما تلخص على هذه الشاكلة، وكأنها ليست أكثـر من استمـرار لتراث في الفكـر التشـاؤمـي، لا بل المتحلل decadent الذي قد يمثله شـوبنهاور وغـوبينو ونورداو وشبنغلر. وبالفعل فإن فوكو لا يجد الكثير مما يستحق أن يبكيه في أفول الحضارة الغربية، لكنه في الوقت ذاته لا يحدوه أمل كبير في حلول شيء أفضل منها محلها. على أن الفلاسفـة غير ملزمين بأن يكونوا متفـائلين، وهذا ينطبق على المعلقين على الثقافـات. والمسألة ليست ما إذا كـان المفكر متفـائلا أم متشائما، بل هي الأسس التي استند إليها رأيه.

أما الأسس التـي استند إليها فـوكو فيصعب تحديـدها لأنه يـرفض معظم استراتيجيات التفسير التي شرفها محللو الثقافة والتـاريخ باعتبارها أسس مدح الممارسـات الاجتماعية، أو قـدحها في الماضي. والنقطـة المركـزية في فكـره هي نظريـة للخطاب تقوم على مفهـوم أميل إلى التقليديـة حول العلاقـة بين اللغة

والتجربة، وهي نظـرية تعود أصولها إلى فن البلاغة الـذي لم يعد الناس يثقون به. وفوكو يستخدم الأفكار البلاغية عن اللغة ليشيد مفهوما للثقافة باعتبارها سحـرية، شبحيـة، إيهامية. غير أن مـا يثير الاستغراب هـو أن هذه الفكـرة الخاصة باللغـة لا تلقى منه أي نظرة فاحصة. والواقع أن فـوكو، رغم أن فكره يقوم بالدرجة الأولى على نظرية في اللغة، لم يطور مثل هذه النظرية بأي شكل منتظم. ومادامت هـذه النظريـة غير مطورة فإن فكـره يبقى أسيرا لتلك القوة نفسها التي ظل هدفه الدائم أن يبددها.

بيليوغرافيا

ولد ميشيل فوكو سنـة ١٩٢٦ وانتقل سنة ١٩٧٠، بعد أن درس الفلسفة في جامعـة كليرمونت فـراند، إلى بـاريس حيث اشتغل أستاذا لتـاريخ النظم الفكرية في الكوليج دي فرانس.

BOOKS

Maladie mentale et psychologie (Paris, 1954)

Histoire de la folie (Paris, 1961); English translation, Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason (London, 1971; New York, 1973)

Naissance de la clinique (Paris, 1963); English translation, The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception (London and New York, 1973)

Raymond Roussel (Paris, 1963)

Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines (Paris, 1966); English translation, The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences (New York, 1970; London, 1974)

L'Archéologie du savoir (Paris, 1969); English translation, The Archaeology of Knowledge (New York, 1972; London, 1974)

L'Ordre du discours (Paris, 1971); English translation, 'The Discourse on Language,' included as appendix to The Archaeology of Knowledge (see above) (with Claudine Barret-Kriegel and others) 'Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère ... ': Un cas de parricide au XIX siècle (Paris, 1973); English translation, 'I, Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister and My Brother ...' (London, 1978)

Surveiller et punir: Naissance de la prison (Paris, 1975); English translation, Discipline and Punish: The Birth of the Prison (London, 1977; New York, 1978)

Histoire de la sexualité, vol. I: La volonté de savoir (Paris 1976); English translation, The History of Sexuality, vol. 1 (New York, 1978; London, 1979)

Language, Counter-Memory, Practice, ed. D.F. Buchard (Ithaca, N.Y., 1977; Oxford, 1978): An English translation of selected essays and interviews

جاك لاكان

بقلم مالكولم بوي

هناك مفهـوم رومانسي للعبقـرية، لم يختف بعـد، يجعلنا نتوقـع من المفكر الأصيل أن تنبثق أفكاره في بهائهـا المكتمل من داخله هـو، أو من الطبيعة، أو من حيث لا ندري. وبينما تجد العقول التي تحتل مرتبة أدنى ما يشغلها في قراءة نصوص الماضي وفي التوسع بها، فإن المجدد الحق يتوقع منه أن يصنع كل شيء بنفسه. . لكننا إذا مضينـا خلف فرضية كهذه فقد نشعـر بالحرج إزاء مفكرين يقدمـون أنفسهم لنا بفخر واعتـزاز باعتبارهم قـارئين شراحا للأعمال الفكـرية الكبرى الراهنـة. لكن ما أكثـر الأدلة التـي تشير إلى أن التفكير الذي يجري في ظل مفكر سابق يثير الإعجاب قد يكـون تفكيراً يتصف بقدر كبير من الأصالة والقوة. فهذا أفلـوطين يقرأ أفلاطون، وهذا ابن ميمون يقـرأ أرسطو، وهذا ابن رشد يقـرأ الاثنين، وماركـس الشاب يقرأ هيغـل. ويحتاج تقـدير الأصـالة في أمثال هذه الحالات إلى قدر من الجهد يفوق ما قد نكون اعتدنا عليه: فما أنجزه كل مفكر لاحق قـد لا يفهم تمام الفهم إلا إذا كنا مستعـدين للعودة إلى أعمال المفكر السـابق، ولتتبع كل التحولات والتشويهات الخلاقة التي طـرأت عليها بالتفصيل. وبحث كهذا قد يكون بحثـا مثيرا: فقد ينبهنا لا إلى طرق الوصول إلى الأصـالة التي تغفل عنهـا مسلماتنـا الحديثـة فحسب، بل أيضا إلى الـدور الكبير الذي تؤديه إعادة التفكير وإعـادة الكتابة حتى في أعمـال أولئك الذين لا يعترفون بسابقين ويقـدمون أنفسهم وكأنهم استثناءات لكل القواعـد ماعدا تلك التي يستثنونها هم أنفسهم.

لاكان يقـرأ فرويد. هـذه أبسط الحقائق عنـه وأهمها، أما مـوطن اختلاف بحثه الـذي دام أربعين سنة في أعمال فرويد عن القـراءات الشهيرة التي ذكرتها

فيكمن في النقاء الظاهـر لدوافعه. فحيث سعى الآخرون إلى مواجهـة مجموعة من الأفكـار بأخرى (أرسطـو في مقابل الفلسفـة الإسلامية في أعمال ابـن رشد وفي مقابل يهودية الأحبار في أعمال ميمـون)، أو إلى التوسع في مسار واحد من مسارات مجمـوعة الأعمال الأصلية على حساب بقيـة المسارات (أفلوطين يـركز اهتمامه على أفـلاطون الميتـافيزيقي أو الصوفي الـذي كان يمكن أن يكـونه)، يقدم لاكان مسعـــاه الأكبر على أنـــه قـــراءة جيدة لفرويد ومحـــاولة لفهمه فهماً صحيحاً.

تسير «العـودة إلى فـرويـد التي أعلن أنها رسـالتـه الشخصيـة وشعـاره في مسارين مختلفين: الأول والأوضح في إجراءاته هـو استخراج أفكار فرويد من ركـام التبسيطـات والتفسيرات التي أغـرقـه بها مـن تـلاه من الكتـاب. وقـد استهـدفت سهام الجهـود الخلافية المضنيـة التي تطلبهـا ذلك حركـة التحليل النفسي العالمية ذاتها. أمـا أولئك الذين لا يرون في الأفكار الفرويـدية أكثر من سلعة يتعاملون بها ـ كذلك الأكاديمي المغمور الذي يكتب الكتب التبسيطية التي تنشر في طبعات رخيصـة ذات أغلفة ورقية، أو المتحدث المتبـاهي بجدة أفكاره على سبيل المثال ــ فلا ينالون منه حتى الغمـز العابر. فمعظم المحللين النفسانيين ارتكبوا ما هو أسوأ من سوء فهم فرويد: لقد فقدوا الإحساس بوطأة هـذه الأفكار وجـدتها وإثـارتها للحيرة كما صاغهـا أصـلا. لقد فهمت هـذه الأفكار وكررت بشكل بالغ السطحية وقبلت قبول الأطفال لما يقال لهم بحيث أصبحت عائقـا يقف أمام البحث العلمي في العمليـات الذهنيـة بدلا من أن تعزى لمزيد من ذلك البحث.

وكـانت إجـراءات الـدخول في عـالم التحليل النفسي التي أراد فـرويـد أن يضمن بواسطتها استمرارية تعاليمه غـالبا ما تؤدي إلى نتيجة جانبية مهلكة: «ألم تؤد هذه الإجراءات إلى شكلية قاتلة تثبط المبادرة عن طريق معاقبة المغامرة وتجعل سيادة رأي العـارفين مبدأ من مبادىء الحيطـة الخانعة التي تكبح جماح

الأصالة البحثية قبل أن يجف مـاؤها في نهاية المطاف» (Écrits/ الكتابـات).
والتحليل النفسي في كتـابــات لاكـان كثيرا مـا يطلب منــه (أي من التحليل النفسي) أن ينقلب على نفســه وأن يعيــد التفكير في مفــاهيمـه وطقــوســه ومـؤسساتـه من وجهـة نظر مكتشفـاته هـو وبينما تكـون هذه المكتشفـات في صيغتها الأصلية التي لم تخضع بعد لنظام يحتويها.

أما المسـار الثاني والأعقـد فيعرض لاكـان إلى خطر أكبر من خطـر استعداء بعض أنداده في المهنة. فهو يضطلع بمسـؤولية تصحيح بعض الأجزاء في أعمال فرويد بـالاستعانة بأجزاء أخـرى. والاكتشاف الذي يضعه لاكـان في المركز من منجزات فرويد ويستعمله بوصفه وسيلته الفكرية الأساسية لتصحيح فرويد من الداخل هو اللاوعي ـــ اللاوعي الذي يظهر بوصفه نظـاما مستقلا يتعارض مع نظام يتشكل مما هو سابق للوعي، وما هو ضمن دائرة الوعي(١)، وهو النظام الذي نجـده في النموذج الثاني من النماذج الكبرى التـي وضعها فرويـد للجهاز النفسي (لم يظهر مفهـوم اللاوعي في النموذج الأول الـذي ظهر في بحث فـرويد الموسـوم «مشروع لسيكولوجية علميـة» عام١٨٩٥ إلا باختصار شديـد؛ أما في النموذج الثالث الذي يضم ثالوث الهو والأنـا والأنا العليا، وهو الثالوث الذي ظهر سنة١٩٢٣ـ فإن مفهوم اللاوعـي يكتسب دوراً جديداً معقداً: فالصفات الكبرى التي يتميز بها اللاوعي تعود إلى الظهـور في وصف فرويد للهو، غير أن في الأنا والأنـا العليا أجزاء تقع ضمن اللاوعـي أيضا). وهذه الرؤيـة للاوعي

---

(١) تعني كلمـــة preconscious (ماهو سـابق للوعي) عندما تكون اسما نظـاما من الجهاز النفسي يختلف تمام الاختلاف عن نظام اللاوعي، وعندمـا تكون صفة فإن الكلمة تصف عمليات النظام السابق للـوعي ومحتوياتـه. وبما أن هذه العمليات والمحتـويات لاتكون حـاضرة في مجال الوعي، فإنها تكون لا واعيـة من حيث المدلول الـوصفي لهذه الكلمة، ولكنهـا تختلف عن محتويـات نظام اللاوعي من أنها من حيث المبدأ ماتـزال قابلة للحضور إلى مرحلة الوعي (أي للمعرفـة والذكريات التي لا تكون في الوقت الراهن واعية). (انظر كتاب ج لابلانش، وج-ب بونتالس: لغة التحليل النفسي). وفي التحليل النفسي يعتبر مـا يسبق الـوعي والوعي نظـامـا متصـلا واحدا في العـادة، ويختلف تمام الاختلاف عن نظام اللاوعي.

تهيمن على فكر فرويد في الحقبة المبدعة الكبرى التي تمتد ما بين تفسير الأحلام وحتى الأبحاث الميتاسيكولوجية التي ظهرت عام١٩١٥ . والمفهوم هنا طوبوغرافي وديناميي معاً، ويحتل من بحثي فرويد عن «الكبت» و«اللاوعي» المكان المركزي من أعقد ما كتبه فرويد عن طريقة عمل الذهن.

لم يكن أهم ما اكتشفه فرويد في نظر لاكان ونظر الكثير من الكتاب الآخرين هو أن اللاوعي موجود ـ هذا أمر واضح ـ بل هو أن للاوعي بنية وأن هذه البنية تؤثر بأشكال لا حصر لها على أقوالنا وأفعالنا وأنه عندما يفضح نفسه على هذه الشاكلة يجعل نفسه قابلا للتحليل. واللاوعي كما يصفه كتاب تفسير الأحلام وكتاب الأمراض النفسية في الحياة وكتاب النكت وعلاقتها باللاوعي يثرثر ويكشف عن نفسه باستمرار، فهو يصر على أن يسمع في أحلامنا وفي الأمور التي ننساها أو تتشوش في ذاكرتنا، وفي هفوات اللسان والقلم، وفي النكت والأعراض المرضية، وفي ما يتكرر من كلامنا أو حركاتنا الجسمانية، بحيث يصبح عادة ملازمة لنا. والطاقة النفسية التي يحدث بواسطتها ويدوم تقابلها وتعارضها طاقة أخرى تسعى في الجانب الأكبر منها عن طريق الخداع والتضليل إلى دفع محتويات اللاوعي المكبوتة إلى حيز ما يسبق الوعي والوعي. وهذا الجدل الذي لا ينقطع والذي يتمخض عنه هذا الصراع له سحر خاص على خيال لاكان، وتبلغ لغته المجازية ذروة تأثيرها عندما يصف اللاوعي وهو يتكلم في مواجهة الكبت والرقابة. ففي الفقرة التالية على سبيل المثال يتوسع في حكاية أفلاطون الأليغورية عن الكهف(٢) ويحورها:

«إن المكان الذي نتحدث عنه يقع في مدخل ذلك الكهف الذي نعرف أن أفلاطون يقودنا فيه نحو المخرج، بينما يتخيل الناس المحلل النفساني وهو يدخل. غير أن الأشياء ليست

(٢) في الكتاب السابع من الجمهورية يشبه أفلاطون البشرية وقد انحصرت في عالم الأشياء الظاهرة بأسير في كهف تحت الأرض. ومحاولة الأسير الهروب من الكهف تشبه سعي الإنسان للمعرفة والحكمة.

على مثل هـذه البسـاطة لأن هـذا مـدخل وأنت لا تصلـه إلا عندما يوشكون على إغلاقه (فهذه المنطقة لن تجتذب السواح) ولأن الطـريقـة الـوحيـدة التي يمكن أن تـؤدي إلى فتحـه هي المناداة من الداخل» (الكتابات).

مهما يكن الوقت الذي نصل فيه إلى كهف اللاوعي فإن الوقت يكون وقت الإغلاق، والطريقة الوحيدة التي تمكننـا من الدخول هي أن نكون في الداخل فعـلا، وبنيـة اللاوعـي لا يستطيع معرفتهـا إلا من هم مستعـدون لـلاعتراف بقدرته اللامتناهية على الإزاحة (٣)، وتقبل هذه القدرة.

يشير لاكـــان في محاولاتـــه الكثيرة لإعـــادة تـــذكير التحليل النفسي بما في مكتشفاته مـن عناصر تستثير الناس إلى قوة الكبت المستمرة، سـواء أمورست داخل العملية التحليليـة أم داخل العملية المجـردة الساعيـة إلى بناء النظـرية التحليلية. فـاكتشاف الـلاوعي هو نفسـه خاضع للكبت، والـلاوعي الذي هو، طبقا للتعـريف الذي يقوم عليه التحليـل النفسي، عالم الطاقة الغـريزية الحرة الذي لا يعـرف الاستقرار أو الاحتـواء أو الانتهاء، يشـل حركتـه دارسوه المحترفـون ويخضعـونه لأفكـارهـم، أي أن عـامل الإربـاك والإدهـاش الخارق للعادة هذا يصبح قطعة عادية من لعبة فكرية عادية.

غير أن تشويه الرسالة اللاواعيـة على أيدي المحللين الذي أعقبوا فرويد له ما يماثله في أعمال فرويد نفسه. فلقد كان مـا اكتشفه مخيفاً، وقادته رؤيا البنية النفسية المنتشرة بـاستمرار، المتداخلـة أجزاؤها بشكل لا نهايـة له، إلى البحث عن عزاء في العـالم المريح الذي يخلقه الإيغـال في عالم الأسطورة والميتافيـزيقا. ولكن رغـم أن فرويد تـراجع عن اكتشافه بطرق كان يمكن لاكتشـافه أن ينبئه بها، إلا أن مغامرته الفكريـة تبقى مثالا يستحق الدراسة لما تتضمن من مخاطر

(٣) الإزاحة: «هي قـابلية انفصال مـا تتصف به فكرة ما من تـأكيد أو أهمية أو حدة عنهـا والارتباط بأفكار لم تكن لها تلـك الحدة، ولكنها تتصل بالفكـرة الأولى بسلسلة من الترابطـات». (لابلانش وبونتالس: المصدر المذكور).

خضع لها. ولاكان يصوره وكأنه أكتيون* جديد تتناهشه أفكاره هو لأنه أزاح الستار عن إلهة اللاوعي. وقد اختار لاكان لنفسه مهمة المضي وراء الفكرة الفردية التي أرعبت فرويد حتى ولو دفع ثمنها غاليا** وكذلك السماح للمذهب المكبوت بأن يعود إلى حظيرة التحليل النفسي كما يمارسه أصحابه ويفكرون به، وإن عنت هذه العودة إرباكه. وهذا يتبين حتى من العرض السريع ومدى المفارقة في عودة لاكان إلى فرويد، ومدى التمرد الذي يتضمنه هذا الولاء الصادق.

يرفض لاكان في معرض إعادة التفكير في نصوص فرويد «من الداخل» الخضوع لمغريات القبول التام أو الرفض التام بالدرجة نفسها من الثبات. وتتضح بدايات هذا التوتر في أول كتاب كبير نشره بعنوان ذهان العظمة وعلاقاته بالشخصية De la psychose Paranoiaque dans ses rapports avec la personalité الذي نشر عام١٩٣٢ وأعيد طبعه عام١٩٧٥. لقد جاء لاكان إلى التحليل النفسي عن طريق الطب والطب النفسي، ويشكل هذا الكتاب، الذي كان رسالته لنيل الدكتوراه، نقطة تحول حاسمة في سيرته الفكرية. ومع أنه يحرص فيه على كل الدقائق البحثية التي تتطلبها رسائل الدكتوراه إلا أن لاكان يشن فيه هجوما قويا على عدة أنماط سائدة من أنماط التفسير النفساني. فقد أعيقت دراسة جنون العظمة أو الاضطهاد Paranoia بواسطة القدرة التي تملكها مؤسسات العلاج النفسي القائمة على إسباغ هالة القداسة على فرضيات ضعيفة، أو لم يتثبت منها بالقدر الكافي، وعلى تحويلها إلى معتقدات ثابتة. فأولئك الذين يفسرون جنون العظمة أو الاضطهاد باللجوء إلى ما يدعونه لها من أساس عضوي أو إلى المزاج الموروث أو نمط

* شاهد أكتيون أرتيميس وهي تستحم فحولته إلى غزال وأطلقت عليه كلابها التي قطعته إربا (المترجم).

** الكلمة الأصلية هي dismemberment وتعني التقطيع والفصل، وقد كان لاكان قد فصل من عضوية الرابطة الدولية للمحللين النفسانيين(المترجم).

التركيب الجسماني للمـــريض إنما يلجأون إلى حيلـــة تفسيريـــة مفيـــدة في كل الحالات تسمح لهم بتفادي الاعتراف بتعقد الفرد الإنساني.

يزود التحليل النفسي لاكـان بوسيلة ثمينة لكي يعيـد الانتباه إلى الشخص الذي يعاني من جنـون العظمة أو الاضطهاد باعتباره شخصـا. فهذا الشعور، مثله مثل أنـواع العصاب الأخرى التـي تطورت نظريـة التحليل النفسي حولها يمكن أن يـوصف وأن يحلل بشكل متنـاسق بـالعـودة إلى شخصيـة الشخص الـذي يعاني منـه إلى حياتـه الجنسية وتجاربـه في طفولتـه، وتطوره العـاطفي، وعـلاقاتـه العائليـة، وقدراتـه العقليـة، ورغباتـه. فإذا ما تـم جمع هـذه المادة وتنظيمها انتفت الحاجة إلى حشر المريض في أنماط مرضية سابقة، أو ما يدعى بأنماط الطبـــاع characterology. وقـد وضع لاكـــان بإيحاء من التحليل النفسي، تصورا لعلم يدرس الشخصية يحتفظ فيـه الشخص بماضيه ومقاصده وذكـائه المبدع. ولكن لاكـان يؤكـد، حتى في أثناء استخـلاصه لهذا الـدرس وتغنيه «بعبقرية أستاذ التحليل النفسي الهائلة» حـدود ما يدين له به ويشير إلى التنـاقضات التي تكتنف نظـرية فـرويـد. كذلك نـراه يستمد بعض الأفكـار بشكل بتنـا نألفـه عنـده من مفكـرين آخـرين مثل سبينـوزا، ووليم جيمس، وبيرغسن، ورسل من أجل أن يبقى نمـوذجـه النظـري منفتحا لنظم فكـريـة أخرى. وتمكن في الجدل العنيف الذي مارسه في ذهان العظمة وفي ما قدمه فيه من مفـاهيم لا تتصف بـالثبـات ويصحح بعضهـا البعض الآخـر، تمكن من خلق أسلوب فكري مدهش.

وعندما قرأ لاكان بحثا قدم فيه فكرة «المرحلة المرآوية» mirror phase أمام المؤتمر الدولي للتحليل النفسي الذي عقد في مـارينباد عام١٩٣٦ ـــ وبذا انضم رسميا إلى الحركة ـ فإنه بدأ باستقصاء نمط من «الإنتاج أثناء العمل» الذي ظل ينطبع بطابعه هو منـذ ذلك الحين. فالجانب الأكبر في أعماله منذئذ اتخذ شكل الأبحـاث التي تلقى في المؤتمرات والتقاريـر التي تقـدم للهيئات المتخصصـة؛

وهذه يرتجلها ارتجالا من ملاحظات مكتوبة أو يعيد صياغتها من كتابات معدة للنشر، غالبا ما يعيد تحريرها والتعليق عليها في مناسبات لاحقة. وقد ظهرت مختارات وفيرة من هذه الأبحاث في كتابات (١٩٦٦). وفيها تظهر علائم ذلك التداعي الحر الذي يفرضه التحليل النفسي على المريض وهو يتكلم، وعلائم ذلك «الانتباه المشدود بانتظام» الذي يطلب من المحلل أن يعطيه لكلمات مريضة. وهذا يعني أن أفكار لاكان الكبرى ذاتها ومواقفه الخلافية الأثيرة تأتي للقارىء بشكل قصد منه أن يكون غير مستوٍ أو مترابط.

وتأخذنا الصيغ المحررة من حلقات البحث الأسبوعية التي يعقدها لاكان في باريس، التي هي الآن في طريقها إلى النشر، أبعد حتى من ذلك في مختبره الفكري. وتوضح بعض الأجزاء من حلقة البحث Séminaire بعض الأفكار الرئيسية في الكتابات، ويتوسع بعضها الآخر فيها، بينما يتشكل جانب آخر منها من تسجيل لهمهمات تتعاظم باستمرار وتتهاوى الملكة النقدية أمامها بغضب أو بإعجاب مبهور. فنثر لاكان يطمح باستمرار إلى طلاقة اللغة المحكية. وأهدافه من الكتابة بهذا الأسلوب واضحة: أن يدع طاقات اللاوعي تتجسد في إيقاع جمله العارض، وأن يمنع القارىء من تشييد كيانات نظرية سابقة لأوانها على النص الذي يقرأه، وأن يجبره على التعاون معه تعاوناً تاماً في عمل اللغة الخلاق.

وهذه الصفة من صفات كتابة لاكان تجعل إسهاماته في لغة التحليل النفسي الفنية صعبة التلخيص. فالمصطلحات والمفاهيم التي توسع بواسطتها في مفاهيم فرويد وأعاد صياغتها بها ليست متاحة لنا بشكل محدد واضح المعالم. فهي تحدد بعضها البعض أثناء قيامها بعملها التحليلي وتمر في تغييرات حادة في مدلولاتها مع تغير سياقاتها الفكرية. ولاكان بانٍ لمتحركات فكرية لاتكاد ترتبط بمركز ثابت، ويحسن إزاءها ألا نسأل عما يعنيه مصطلح ما بل عما يفعله أو ما السبل التي يسلكها. وكذلك فإن مفاهيم لاكان كلها، مهما

كبر دورها أو صغر داخل نماذجه النفسانية (أو الـtopologies* كما يدعوها في كثير من الأحيان) تستخدم باعتبارها أسلحة جدالية: ولا يكتمل أي وصف لها دون الإشارة إلى الطرق التي يجري بها تحويرها لتفي بالأغراض المتغيرة للمناقشات التي تتم داخل مهنته.

خذ على سبيل المثال مفهوم «المرحلة المرآوية» الذي أشرت له قبل قليل. وتأتي هذه المرحلة في حياة الفرد الإنساني ما بين ستة الأشهر وسن السنة والنصف. وهي الفترة التي يتمكن الفرد فيها للمرة الأولى من تصور نفسه باعتباره كياناً متناسقاً يتحكم بذاته رغم عدم اكتمال سيطرته على نشاطه الجسماني. وهذه الصورة يستطيع الحصول عليها بشكل مجسد عندما يرى صورته في المرآة:

«إن هذا التقبل الفرح من قبل الطفل في مرحلة الرضاعة لصورته المرآوية بينما هو لا يزال غارقا في عجزه الحركي واعتماده على الرضاعة والرعاية، يبدو أنه يكشف في موقف مثالي الوضع الرمزي الذي تترسب فيه الأنا في شكلها الأولي، قبل أن تتموضع في جدلية التماهي مع الآخر وقبل أن تعيد لها اللغة في شكلها الشمولي وظيفتها باعتبارها ذاتا» (المصدر نفسه).

ولحظة التعرف على الذات هذه لها أهمية بالغة لا لأنها تمثل مرحلة من مراحل الطريق نحو «النضج» أو «الاكتمال الجنسي» ــ فهذه النماذج التطورية التي توضع لتفسير الذات الإنسانية تتعرض للنقد الدائم على يدي لاكان ـ بل لأنها تمثل نزعة دائمة لدى الفرد: النزعة التي تقوده طوال حياته للبحث عن الوحدة الموهومة «للذات المثلى» ولمحاولة تجسيدها في نفسه. والوحدة المزعومة في مثل هذه اللحظات، والأنا التي تتشكل من مجموعة المزاعم المتلاحقة

---

* النموذج هو صورة بيانية لتصور فكري، والطوبولوجيا تتضمن في هذا السياق كل التعديلات والتحويرات الممكنة مع الحفاظ على جوهر النموذج (المترجم).

هذه، كلاهما أمران غير حقيقيين، بل هما محاولتان للتحايل على بعض عوامل الفقدان manque والغياب والنقصان في العيش الإنساني.

يتضح حتى من الأسطر القليلة التي اقتبستها والتي حاولت فيها تلخيص أفكار لاكان أن فكرته الخاصة بالمرحلة المرآوية تتجاوز حدود سيكولوجية الطفل كثيرا في سعيها نحو إثبات صحتها، فنحن نجد في أواخر المقطع المقتبس أن ثمة نظرية في اللغة وأخرى في الإدراك المتبادل بين الأشخاص قد بدأتا بالتشكل؛ كذلك نرى أن ثمة مستوى آخر من التجربة قد بدأ بالظهور في مقابل مستوى التماهيات الموهومة التي تبدأها لحظة الرؤية البصرية. ومن الاعتراضات المحببة لدى لاكان على التحليل النفسي كما يمارس تقليديا ذلك الذي بدأت تتضح معالمه حتى في هذا العرض الموجز: فإذا لم تكن الأنا شيئا أكثر من ترسب موهوم فما أسخف تنطع دعاة سيكولوجية الأنا لمهمة تطوير تلك الذاتية الشبحية واعطائها صفة الثبات والاستقرار.

وقد يكون القول بمعنى من المعاني إن النظم الفكرية المعقدة كلها تعمل على هذه الشاكلة، حيث يساعد كل مكون من مكوناتها على تحديد المكونات وتنشيطها، ولكن بينما يسعى أصحاب هذه النظم إلى قسمتها في العادة إلى وحدات فرعية منفصلة تسهل معالجتها يسعى لاكان إلى تفادي هذه القسمة ويعتبر ذلك أمرا يتعلق بالصدق مع الذات. فعنده يعمل كل مفهوم وكأنه نقطة ارتباط داخل شبكة من الاختيارات السلبية والإيجابية، ويقدمه للقارىء بلغة تبقى على عمليات الرفض والقبول باعتبارها حركة دائبة في بنية التفكير ذاتها.

وسأنتقل الآن إلى تلك السلسلة المركزية من الأفكار الثاقبة والتخمينات الخاصة ببنية اللاوعي التي تقوم عليها نظريته الخاصة بالعمليات النفسية برمتها. ذلك أن طرقه المميزة في التفكير والكلام والكتابة، وهي الطرق التي حظيت بشهرة واسعة، لا تكتمل وتصبح جاهزة للتقويم المسؤول إلا عندما تبحث في سياق هذه النظرية.

يدمج فرويد في شرحه الأساسي للاوعي سلسلة من النماذج الاقتصادية الدينامية الطوبوغرافية (٤) فلم يكن اكتشافه من ذلك النوع الذي يمكن إعلانه والتبسط فيه بلغة نظرية واحدة جاهزة. وعندما أراد بعد سنوات عديدة من التحليل العملي والنظري أن يصنع قائمة بخواص اللاوعي بوصفه نظاما وجد نفسه لايزال يستعمل مفردات فنية أسهمت في وضعها علوم البيولوجيا والميكانيكا والدراسة اللغوية إسهاما بيناً. فقد زعم أن اللاوعي يضم في صميمه نوازع غريزية يمكنها أن تتعايش دون أن تؤثر في بعضها البعض ودون أن تتناقض. وهي لا تعترف بوجود السلبيات أو الشكوك، ولا بوجود درجات متفاوتة من اليقين. إن اللاوعي هو عالم العمليات الأولية الذي تنتقل فيه الطاقة النفسية بحرية بين الأفكار عن طريق الإزاحة والتكثيف (٥). وهو غفلٌ من الزمن، ولا يحفل بالواقع الخارجي بل بالحصول على اللذة وما يقابل ذلك من تفادي الألم.

لقد كان من أبرز النظرات التي توصل إليها حدس لاكان أن وصف فرويد للاوعي وعلاقاته بنظام ما قبل الوعي ــ الوعي يمكن أن تعاد صياغته باستعمال عدد محدود نسبيا من المفاهيم اللغوية بحيث يزداد تماسكا في آن معاً. وقد جاء الإيعاز بهذا التجديد من فرويد نفسه الذي تحتل «حقائق اللغة» في أعماله مكانا بارزا جداً. فقد أظهر فرويد في تحليله للقصص اللفظية التي زودته بمعينه الأكبر من الأدلة للحالات التي عالجها، وفي كتبه عن الأحلام والهفوات اللفظية وغيرها، وعن النكات، أظهر براعة ورهافة فائقتين بوصفه ناقدا للنصوص. وقد شكل تطور وظائف اللغة الإنسانية موضوعا أثيرا لديه. وغالبا ما استشهد بعلوم اللغة

(٤) انظر لابلانش وبونتالس (المصدر المذكور) للحصول على شرح يبين الفروق بين هذه النماذج الثلاثة.

(٥) «(التكثيف هو)... أحد الأشكال الأساسية التي تؤدي العمليات اللاواعية وظيفتها بها: وفيه تمثل الفكرة الواحدة عدة سلاسل مترابطة تكون هي نقطة التقائها»(المصدر المذكور).

لإعطاء الأمثلة والأدلة الداعمة لآرائه في كتاباته النفسية. ويرى لاكان أن المصادفة التاريخية وحدها هي التي منعت فرويد من الاستفادة من علم اللغويات نفسه استفادة ذات بال، ذلك أن الأسس التي قام عليها ذلك العلم كانت ترسى على يدي سوسير وغيره في الوقت الذي كان فيه فرويد يقيم أركان نظريته ولم يكن يتوقع منه أن يمتلك معرفة تفصيلية بعلم مجاور لعلمه كان ما يزال في مهده أو يستنتج منه استنتاجات مفيدة.

لقد كانت الدروس التي منعت مصادفة المولد فرويد من تعلمها، ومكنت لاكان من ذلك هي بالدرجة الأولى تلك المتعلقة بالتحليل المتزامن للنظم المعقدة*. فالفيلولوجيا المقارنة التي كانت ما تزال ملكة العلوم اللغوية خلال سني تكوين فرويد، لم تتصف بافتقارها إلى ما تعلمه عن هذا النوع من التحليل فقط، بل كانت أحيانا، لعالم النفس، مدعاة للغلط. ففي مراجعة كتبها فرويد عن كتيب يقوم على الظنون نشره كارل أيبل عام ١٨٨٤ بعنوان «المعاني المتضادة للكلمات الأساسية» على سبيل المثال أقام فرويد مماثلة بين العقل وهو يحلم، وهو عقل لا يعترف بوجود المتناقضات، وبين الوضع البدائي للغة البشرية التي افترض أيبل وجودها، وهي لغة كانت لبعض كلماتها معان متناقضة. (تفترض النظرية مثلا أن كلمة Batو[تعني Good] وكلمة Badde [وتعني Bad] مشتقتان من جذر مشترك يعني Good-bad). وقد استعمل فرويد فيما بعد كتاب أيبل باعتباره الدليل الوحيد على الرأي القائل «إن تساوي المتناقضات في الأحلام صفة عامة قديمة في الفكر الإنساني». وهذا يعني أنه أقام وهماً من أوهامه حول «أصل الأشياء» على غلط من أغاليط الفيلولوجيا.

أما اللغويات فلا تسمح بمثل هذه الشطحات وتعطينا منهجا أفضل من مناهج المقارنة بين اللغة والعقل. فبما أن علم اللغويات يدرس الفروق الدنيا

* يقصد بالتحليل المتزامن هنا النظر إلى النظام (اللغة مثلا) كما هي عند النظر إليها، وعدم أخذ تطورها التاريخي بنظر الاعتبار (المترجم).

بين الـوحدات التـي تتشكل منها اللغـة ويـدرس طرق اتحاد تلـك الوحـدات وامتزاجها ضمن نظم شـاملة فإنه يعطينا سلسلـة من النماذج القابلة للفحص التي تمثل الجهاز النفسي . وبينما قـادت الفيلولـوجيا فـرويد إلى أرض من صنع الخيـال فإن علم اللغـويـات كما استخدمـه لاكـان تمكن من إعـادة التحليل النفسي إلى المهمات التي كان فـرويد شـديد الحنكة في أدائهـا : إلى استخلاص البنية الذهنية والتعبير عنها تعبيراً متناسقا .

"L'inconscient est structuré comme un language" («إن بنيـــة اللاوعي شبيهة ببنية اللغة») ـ هـذه المقولة الشهيرة من أقوال لاكان تشهد على أهميـة مايـدين بـه لعلم اللغـويات . وبما أنها صيغت على هيئـة تشبيـه ، فإن الأسئلـة التي قد نسألها عن صيغـة لاكـان هي : ما مـدى دقـة هذا النـوع من المقايسات؟ وما مدى فـائدتها؟ هل يستحوذ الاصطلاح الأول (اللاوعي) على الأولـوية المنطقيـة على الثاني (اللغـة)؟ ولو عكسنـا ترتيب المصطلحـات فهل نحصل على الشيء نفسه أم على شيء لايقل عنه أهمية ، أم على شيء أقل قيمة؟ إن عمل لاكـان في هذا المجـال يتشكل من سلسلـة من الاستكشافـات ذات الاتجاهين ـ لـلاوعي على اللغة ، وللغـة على اللاوعـي ـ قام بها بـإهمال مستمر لرغبة القارىء في أن يحصل على علامات ثابتة على الطريق بحيث فضلت هذه الأسئلة الأولى بلا أجوبة شافية على الإطلاق .

قد ننظر إلى العلاقـة بين اللغة واللاوعي من وجهتين ، فمن الممكن ـ أولا ـ أن تكـون التوتـرات والصراعات النفسيـة قد أسهمت في تكـوين بنيـة اللغة الإنسانيـة في المقام الأول : فـالفكرة القائلـة إن اللغة خلقت على هيئـة الصورة الجزئيـة للاوعي تعطينـا على الأقل تفسيراً شاعـريـاً جذابـاً لذلك الإحسـاس بالتـداخل الطبيعي بين النظامين ، وهـو التشابك الـذي يتحدث عنـه دارسو الـلاوعي . واللغة ــ ثـانيا ــ هي واسطة التحليـل النفسي الوحيـدة ، فعندمـا يتحدث المريض عن أحلامـه وأوهامه ويقاطعه المحلل ويضع تصـوراته حول

ذلك الحديث فإن اللاوعي لا يتبدى لهما إلا في شكل واسطته اللغوية . وليس هنالك من ضرورة تدعونا لافتراض وجود حالة ممكنة خالصة سابقة للغة من اللاوعي ولا للسعي لوصف الطرق التي قد تطبع واسطة الملاحظة (أي اللغة) ما تلاحظه من مادة اللاوعي بطابعها . فاللغة هي أيضا واسطة هذه المباحث الثانوية ، ومادامت قد «خدعتنا» في المرة الأولى فإنها ستخدعنا في الثانية .

لا يحفل لاكان كثيراً بالطريقة الأولى ويميل إلى وضع الأمور بصورة معكوسة بقوله إن اللغة تخلق اللاوعي . وهو يرى أن التوسط اللغوي يمتد إلى ما وراء الحوار التحليلي بكثير. ويشير إلى أن الذات الإنسانية باكتسابها ملكة الكلام تدمج نفسها في نظام رمزي سابق ، وبذا فإنها تخضع رغبتها (اللبيدو) إلى الضغوط التي يفرضها ذلك النظام . وعندما تكتسب هذه الذات اللغة فإنها تقبل بإخضاع طاقاتها الغريزية الحرة للتنظيم . وإنه لمن المزايا التي يتمتع بها الإنسان مستخدم اللغة أنه لا يعلم ، وهو يصنع الأشياء بالكلمات ، المدى الذي صنعته به الكلمات ولا تزال تصنعه .

يدعم لاكان مقارنته بين اللغة واللاوعي بصفتهما نظامين شاملين ووصفه لتداخلاتهما الكثيرة الممكنة بدراسة مفصلة للمكونات البنيوية الأساسية لكل منهما ، وهو يستند بشكل خاص إلى تعريف سوسير للرمز اللغوي القائم على زوج المصطلحات ـ الدال والمدلول وقد اتصلا اتصالا عشوائيا ـ وعلى الطرفين الاستعاري والكنائي للنظام اللغوي الذي اقترحه رومان ياكوبسن . (وسأبحث كلا من هذين الزوجين من المصطلحات بعد قليل) . وهذه المفاهيم مفيدة لعدة اسباب : لأنها تماثل بعض الأزواج المتقابلة من المفاهيم في تفكير فرويد مماثلة تامة ، لأنها قابلة للربط وإعادة الترتيب المنظم ضمن الإيضاحات شبه الجبرية للعمليات الذهنية التي ازداد ميل لاكان لاستعمالها ؛ ولأن ذلك يفرض تحديدا صارماً على عملية المقارنة الكبرى . وهذا التحديد ـ ببساطة ـ هو هذا : أنه لا يكاد يوجد شيء في عرض فرويد للاوعي مما يتطابق والجملة أو والبنية التركيبية بشكل عام . لا بل إن قدراً كبيراً من الأصالة

لهذه الأنماط بالذات من التنظيم الهرمي الطبقـي الذي يعمل التركيب النحوي على إشـاعته. ولـذا فإن نظام لغـة من اللغات كما يتكشف في نحـوتلك اللغة لا يمكن أن يسهم إلا إسهــامـا ضئيــلا في الأوصـاف التحليليــة النفسيـة للعمليات الـذهنية. وقد اختـار لاكان أن يقيم نماذجه (الفكـرية) على بعض البنى المزدوجة الكامنـة ذات القدرة العالية على الارتباط وإعـادة الارتباط بدلا من أن يختار مجموعة من التقسيمات النحوية التي يصعب التعامل معها.

وقد اتخذ هذا التطبيق لتعاليم سوسير على التحليل النفسي أول تعبير كامل لـه في البحثين المعنـونين «وظيفة الكـلام واللغـة في التحليل النفسي ومجالها»، و«وظيفـة الحرف في الـلاوعي أو العقل منـذ فـرويـد» اللـذين ألقـاهم عـامي ١٩٥٣و١٩٥٧ على التوالي. غير أن لاكـان لا يستورد نظـرية لغـوية ثـابتة إلى عالم التحليل النفسي من أجل إخضاع مجموعة من الأفكار الجامحة إلى النظام: ذلك أن المجابهة بين فـرويد وسـوسير ستتيح لكل منهما أن يعاد النظـر فيه في ضوء أفكار الآخر.

لقـد مثل الـــرمـز sign عنـد سوسير تصـادماً مفـاجئاً واتحاداً بين عـالمين منفصلين كـان كل منهما على حـدة هـلاميا غير متميـز: الفكـر من نـاحيـة، والصوت البشري من الناحيـة الثانية. ولكن ما إن حـدث الربط بين جزء من عـالم الفكر (المدلـول) وجزء من عـالم الأصوات (الـدال) حتى غدت الصلـة بينهما من الالتحام ما جعلها صلة اعتماد متبادل كامل:

«نعود فنقـول إن اللغة شبيهة بقطعـة من الورق: الفكـر يقع على وجهها، والصوت على ظهرها، ولا يمكنك قص الـوجه دون أن تقص الظهر في الوقت ذاته؛ كذلك فإنك في اللغة لن تتمكن من فصل الصوت عن الفكر ولا الفكر عن الصوت. . لن تستطيع عمل ذلك إلا بواسطة التجريد الذي سيفضي إلى خلق علم خـالص للنفس وعلم خالص لـلأصوات» (Course in General Linguistics)

وما يثير التساؤل عند لاكان حتى وهو يستعير المصطلحات السوسيرية، وهو حالة التناظر والاتزان بين الدال والمدلول التي يصفها سوسير في مواضع من كتابه مثل هذا. وهو يستعمل الصيغة:

S/s

(الدال على المدلول) ليس فقط لتلخيص نظرية سوسير تلخيصا بالغ الإيجاز، بل ليبرز مشكلة كأداء في هذه النظرية: ألا وهي مشكلة الوضع الدقيق للمدلول ودوره. ويعالج لاكان من أجل هذا الهدف الأخير الخوارزمية المذكورة التي تبدو للوهلة الأولى مجرد إجراء عملي ضمن حساب للتفاضل والتكامل من صنعه هو كما لو أنها قصيدة مجسدة concrete poem، أو شعار شخصي personal emblem. فالخط الفاصل بين الرمزين هو نفسه أكثر من رمز: إنه التمثيل التصويري للانفصال الحتمي الذي لا محيد عنه بينهما. كذلك فإن وضع المدلول تحت الخط يدل على أكثر من الدلالة الرياضية المعتادة المناسبة. فالمدلول عند لاكان «ينسل» تحت الدال وينجح في مقاومة محاولاتنا لتحديد مكانه ورسم حدوده. أي أن هيمنة الدال (حرف كبير لاتيني الهيئة، في الموقع الأعلى) على المدلول (حرف صغير إيطالي الهيئة في الموضوع الأدنى) تظهر لنا بادية للعيان.

إن ما يسعى لاكان إلى إثباته هو أن البحث عن المدلول بشكله «الخالص»، أي البحث عن بنى الفكر الأصلية غير المرتبطة بكلمات ـ هو من قبيل العبث. فللغة دور تشكيلي في التفكير الإنساني. أما «علم النفس» الخالص الذي هو على شاكلة ما أشار له سوسير فلا وجود له. والموضوع الصحيح الذي يستحق العناية لدى كل من المحلل النفسي وعالم اللغة هو سلسلة الدلالة نفسها: أي أن العلامات الملاحظة داخل السلسلة هي أفضل دليل على البنية النفسية وعلى بنية الذات الإنسانية.

وهكذا تمكن لاكان، بعد أن وضع لب فكر سوسير في هذه الصيغة الدرامية، من أن يستعمل هذا الفكر وسيلة لتنظيم نظرية التحليل ولزعزعتها

في الوقت نفسه. ولقد تبدو مهمته للوهلة الأولى مهمة تؤدي إلى تقييد خطير. فالتمييز بين الدال والمدلول، وهو التمييز الـذي يقابل الظاهر بالكامن، تمييز مطواع إلى آخر الحدود، وقد يمكن تحويـره ليشمل عددا من التمييـزات التي قدمهـا فرويد نفسه واستخـدمها بشكل منفصل ـ كتلك التي تميـز الوعي عن اللاوعي، والصور الحلمية عن الأفكار الحلمية الكامنة، والأعراض العصابية عن الرغبات المكبوتة.

غير أن لاكـان لم يكن ضحيـة الكسل أو الـرغبة في وضـع فكر فـرويـد في صيغة جامدة زائفة عندما وحد هذه الأزواج من المقولات المتعارضة، وأدخلها في صيغة رمـزية ثنائيـة تخدم كل الأغراض. فإجـراءات التحليل البنيوي التي أتبعها في فحصـه لموكب الدوال المترابطـة بأشكال مختلفـة هي الإجراءات التي صاغهـا فرويـد نفسه في وصفـه لما يجري في الأحلام. وفي القطعـة التاليـة من كتاب «النكـات وعلاقتها بـاللاوعي» على سبيل المثـال، وهي قطعة تلخص فكرة الإزاحة، يعطينا فرويد صورة واضحة للدال وهو يعمل عمله:

«إن الطريقـة التي يعمل بها الحلم تبالغ في طـريقة التعبير غير المباشر هذه إلى أبعد الحدود، وأي نوع من الارتباط يصلح تحت ضغط الرقيب لأن يكون بديلا بالتلميح. والإزاحة ممكنة من أي عنصر إلى أي عنصر آخــر، واستبـدال الترابطـــات الخارجيـة (كـالتـزامن، والتجـاور، والتشـابـه في الصـوت) بالترابطات الداخلية (كالشبه، والعلاقة العلية، الخ) أمر يثير الانتباه ويشكل صفة تلازم ما يجري في الحلم».

لقد بـدا فرويـد في مناسبات لا حصر لها في عـرضه للحـالات التي تناولها وكأنـه الملاحظ السعيد لـلاوعي الذي يشبع رغبـاته بـالاستغلال الـذكي لمواد خارجيـة ليست هي موضع الرغبة. والفـرق في التأكيد بين فرويد ولاكـان هو هذا: ففرويد يرى باعترافه بقــوة «الترابطـــات الخارجية» أن هذه الترابطـــات

لا تكتسب معناها الأكمل إلا عندما تقـاس من منظار «الترابطات الداخلية» التي تخفيهـا أو تحل محلها؛ والصـور الحلمية تتطلب وجـود ما يفترض فـرويد وجوده من «أفكار حلميـة كامنة» من أجل أن تصبح قابلـة للقراءة، والمدلول يغري بـالمتابعة حتى حين ينسل مبتعدا عـن مدى النظر. أما عنـد لاكان فإن هذا التذبـذب التفسيري بين الدال والمدلول يمكن أن يزيغ الانتبـاه من الدال إلى المنطقة الهلامية، منطقة أوهام إشباع الرغبة. والعلاقات بين الدوال مصدر مهمل يمكن أن يزود المحلل بما يفوق حاجاته من المعلومات.

يستدعي تـركيز لاكـان على الدال وفصله للعنـاصر البنيويـة عن العناصر التفسيرية في نظريـة فرويد جولـة أخرى في عالم اللغويـات. والفضل في هذه المناسبة الثانية يعود إلى يـاكوبسن الذي رأى لاكان في قطبيه الخاصين بالتنظيم اللغوي رأس الخيط الذي دله على نمطين كامنين لا يمكن تبسيطهما من أنماط الربط داخل السلسلة الدالة. فياكوبسن يرى أن القطبين الاستعاري والكنائي يكونـان موجودين معا بصـورة تنافسية في أي عمليـة رمزية. وكان يـاكوبسن نفسـه قد أثـار انتبـاه الـدارسين إلى التداخل الممكن بين مقـولتيـه وتلك التي استعملها فـرويد في وصفه لـلاوعي. فقد قامت فكـرتا فرويـد عن «الإزاحة» و«التكثيف» على مبـدأ التجاور، حيث الأولى كنـائية والثـانية من نـوع المجاز المرسـل(٦)؛ وقامت فكرة «المطابقة» و«الرمـزية» عنده على التشابه، ومن ثم فإنهما استعـاريتـان. غير أن لاكـان لم يعر اهتمامـاً لهذا الاقتراح الـذي تعـوزه الأنـاقـة من جـانب يـاكـوبسن، بل وضع زوجـا أبسط وأشـد إقنـاعـا من المعـادلات: التكثيـف Verdichtung يماثل الاستعـارة، والإزاحـة Verscheibung تماثل المجاز المرسل. فهـذان هما مقولتا فرويـد الأساسيتان؛ أما المطابقة الرمزية فيمكن تحويلها إلى هذا أو ذاك في المصطلحين الآخرين.

---

(٦) الكناية هي مجاز تحل فيه صفة الشيء محل الشيء نفسه أو يدل على ذلك الشيء بشيء آخر يتصل به. أما المجاز المرسل فهو مجاز يحل فيه العام محل الخاص أو العكس، كالكل محل الجزء أو كالجزء محل الكل (أنظر قاموس أوكسفورد الإنجليزي OED).

لكن لاكان لا يقنع بإبقاء الأمور عند هذا الحد، أي حيث يرتبط مصطلح لغوي بنمط من أنماط العمل الذهني اللاوعي. وعلى مصطلحات ياكوبسن كما هوالحال مع مصطلحات سوسير أن تمر بامتحان آخر: فإذا ماكان لها أن تصبح هي ما تصف، أي تصبح دوالا بذاتها، فإن عليها أن تثبت أنها متعددة كثيرة المحددات overdetermined (انظر تعريف المصطلح) [٧]، ودائمة الحضور للاستعمالات الجديدة. ولذا أضيف لتحقيق هذا العرض، أي لتمكين الدارس من البداية من جديد باستمرار، زوج آخر من العلاقات المتشابكة: إن الآلية النفسية التي تنتج الأعراض تحتاج إلى المزاوجة بين دالين ـ صدمة جنسية لا واعية وتغيرات داخل الجسم أو أفعال يقوم بها الجسم ـ وهي لهذا استعارية؛ أما الرغبة اللاواعية، وهي الرغبة التي لا يمكن إزالتها أو إشباعها، فتتضمن إزاحة مستمرة للطاقة من موضوع إلى آخر وهي لهذا كنائية (ولا ينتج توقف الوظيفة الكنائية عرضا مرضيا بل ينتج فتيشة a fetish)*

والنتيجة التي أدى إليها هذا التغيير المزدوج لموضوع قطبي ياكوبسن هي أن مصطلحي «الاستعارة» و«الكناية» لا يؤديان إلى تقسيمات فرعية واضحة ومفيدة ضمن مفهوم الدال فقط. بل يلعبان لعبة دالة غامضة هما نفسهما. وهذه العملية نجدها تتخلل كتابات لاكان كلها، وفيها تصبح ميتالغته**، في محاولتها الدائبة للتكيف للاوعي، وهي اللغة العادية المألوفة ــ أي اللغة بكل تعقيداتها وتباين عناصرها. يقول: «ليس هنالك من لغة عليا... فليس ثمة لغة تستطيع قول الحقيقة عن الحقيقة لأن الحقيقة تقيم أركانها على كونها تتكلم وأنها لا تملك من وسيلة أخرى لتفعل ذلك» (الكتابات).

---

(٧) يدل اصطلاح كثرة المحددات على «أن تشكيلات اللاوعي (الأعراض، الأحلام، الخ...) يمكن إرجاعها إلى عوامل محددة عديدة» (لابلانش وبونتالس: المصدر المذكور).

* الفتيشة هي حاجة تثير الشهوة الجنسية في غياب الكائن البشري الذي يمكن أن يثيرها في العادة (المترجم).

** الميتالغة metalanguage هي تلك التي تتناول المفاهيم والمصطلحات في علم من العلوم (المترجم).

كنت قلت قبل قليل إن الشكل الذي صيغت به مقولة «أن بنية اللاوعي شبيهة ببنية اللغة» يستدعى الانتباه إلى محدوديتها الممكنة بوصفها مبدأ نظريا. لكن الطرق التي ينجح لاكان بواسطتها في تفادي هذه الحدود يجب أن تكون قد اتضحت الآن. ذلك أن مسائل مثل مسألة الأولوية المنطقية أو الزمنية بين اللاوعي واللغة تبدأ بالانحلال بمجرد أن نتصور وجود «نظام رمزي» يضم الاثنين معاً. وقد استطاع لاكان بحصر نفسه في أساسيات اللغة كما يصفها سوسير وياكوبسن وعزوفه عن استقصاء أنماط التنظيم البنيوية العليا، استطاع أن يبقي نفسه على صلة بالمكونات الأساسية المميزة لكل النظم الرمزية. واللاوعي، بقدر ما يصبح مرئيا ومسموعا في الكلام والأعراض والأحلام والأفعال اللاإرادية المرتكبة او المجتنبة، فتتحكم به القواعد التي تتحكم بكل النظم الأخرى ــ وهي القواعد التي عبر عنها لاكان تعبيرا مختصرا بتعبير «قانون الدال». وقد بلغ من ثقته أنه اتصل هنا بشيء جوهري كلي أنه يطلب منا الانتباه إلى قدر من التكرار في تعبيره القائل «مبني كاللغة»: «فمبني»، و«كاللغة» تعنيان الشيء نفسه: «فلابنية إلا للغة أو باللغة» ("Il n'est structure que de language").

إن الدور الخاص الذي يعطيه لاكان للدال في الحياة النفسية، وهو دور يسميه تسميات متباينة مثل الأولوية والأسبقية والأهمية والإلحاح والهمينة، يصاحبه تعديل آخر كبير لمعاني المصطلحات وحملة جدلية أخرى لا تكل لها همة. وأنا أشير هنا إلى مصطلحي الذات sujet والأنا ego. فبينما تكون الأنا (التي ترى للمرة الأولى في المرحلة المرآوية) وهي النتاج المشيأ reified لعمليات خيالية متتابعة من المطابقات ويتعامل معها المرء باعتزاز كما لو أنها المكان الثابت المزعوم «للهوية» الشخصية، فإن الذات ليست شيئا على الإطلاق، ولا يمكن إدراكها إلا على أنها مجموعة من التوترات والطفرات أو الهزات الجدلية ضمن عملية مستمرة قصدية متجهة نحو المستقبل. ولاكان يحترم وضع الأنا باعتبارها نقطة ضمن الطوبوغرافية الفرويدية المشكلة من

الهو والأنا والأنا العليا، وذلك لأنها في هذه الطوبوغرافية عنصر ضروري من عناصر نموذج للذات الإنسانية له صفة الجدلية الصحيحة. أما الأنا باعتبارها هدفا بحد ذاته، أو مقرا للذاتية selfhood فيحتاج إلى حماية مستمرة ضد الهجمات المعادية التي يشنها الهو والأنا العليا فيتعامل معها لاكان بازدراء: فهذه الأنا الثابتة المخدرة تلقي بنفسها بغباء في أيدي «المعتنين بأرواح الناس» والمهندسين الاجتماعيين. وتكمن في المركز من شروح لاكان لعمل الجهاز النفسي فكرة الذات لا فكرة الأنا. فالذات لا «تختفي» على يدي لاكان كما يشيع المشيعون، ولكن مساراتها المتعددة هي التي يجري لاكان رسمها بأشكال متغيرة.

إن قدرة الذات على الحركة مصدرها السلسلة الدالة نفسها. فالدال لا يشكل الذات ويتحكم بها فقط ـ يتحدث لاكان عن «هيمنة الدال في الذات» وعن «أسبقية الدال على الذات» ــ ولكنه يحتاج إلى الذات واسطة له: «الدال هو ذلك الذي يمثل الذات لدال آخر». والذات ليست مجرد نتاج عرضي للدال أو الظاهرة ملحقة به بل تتصف علاقتها به بأنها علاقة اعتماد متبادل إلى الحد الذي يصح به ما يقال عن أحدهما على الآخر بالضرورة، بعد إجراء التعديلات المناسبة، فكلاهما يتصف بالقدرة على الإزاحة البنيوية غير المحدودة، ولهذه القدرة أسبقية بالضرورة على كل الصفات النفسية الأصلية أو المكتسبة:

«إن إزاحة الدال الذوات في أفعالها وفي مصيرها، في حالات رفضها وعماها، في نهايتها وقدرها، بغض النظر عن مواهبها الكامنة ومكتسباتها الاجتماعية، وبغض النظر عن الشخصية والجنس، وسواء أكان ذلك عن طيب خاطر أم لا فإن كل ما يعتبر مادة لعلم النفس بقضه وقضيضه سيتبع طريق الدال» (المصدر السابق).

تتصف لغة علم النفس التقليدية بميل ظل يلازمها لوصف العقل كما لو أنه مجموعة ثابتة من الأشياء أو القوى أو الملكات، ولذلك فإن تصوير لاكان للذات في حالة السيرورة قد يبدو للوهلة الأولى واهياً لا وزن له لأولئك الذين تشكلت توقعاتهم للإنسان في بناء النموذج النفسي طبقا لتلك اللغة. وما يدعو للإعجاب هو أن نظرته للذات على أنها خاوية متحركة عديمة المركز «فقط» تظهر، بمرورها من مهمة تحليلية إلى أخرى، ومن خلال لغة تطيح بكل توقعات الاتساق دون تمييز، تظهر في نهاية المطاف قوية الحجة دقيقة الأفكار.

يدعو لاكان مجال الدال الذي يجري فيه هذا التعديل الدائم لبنية الذات النظام الرمزي. وهذا النظام هو العنصر السائد في ثالوث الرمزي / الخيالي/ الواقعي الذي كان له دور خلاق في فكر لاكان يشبه ما كان لثالوث الهو والأنا والأنا العليا في فكر فرويد المتأخر. (على الرغم من أن نظم لاكان الثلاثة وعوامل فرويد الثلاثة تستخدم للقيام بنفس الأنواع من العمل التحليلي إلا أن من المستحيل إيجاد مطابقة كاملة بين عناصرها). ومن الأفضل أن ينظر إلى كل نظام من أنظمة لاكان على أنه مركز ثقل متحرك لمناقشته، وليس على أنه مفهوم ثابت؛ فكل واحد منها قد يتأثر بإعادة تعريف الآخرين.

لقد أشرت إلى التقابل بين الرمزي والخيالي في ملاحظاتي على الذات والأنا. فبينما يتصف الأول بالاختلاف والتقطع والإزاحة فإن الثاني يتصف بالنزوع نحو المطابقة والتشابه. والخيالي ينمو من خبرة الطفل المستمدة من «الأنا الناظرة عنده»، ويمتد إلى خبرة الراشد المستمدة من الآخرين ومن العالم الخارجي: وحيثما وجد التطابق الزائف ـــ داخل الذات أو بين ذات وأخرى، أو بين ذات وشيء ـ فإن الخيالي يسود. ومع أن النظامين يختلفان ويتعارضان إلا أن الرمزي يمتد نحو الخيالي وينظمه ويعطيه اتجاها خاصا به؛ والثوابت الزائفة في الخيالي تفضحها السلسلة الدالة وتجبرها على الحركة.

أما الـواقعي فهو أشد الثلاثـة مثاراً للحيرة، ولا يعطيه لاكـان من اهتمامه قدر ما يعطيـه الآخرين في الكتابات لكن حلقة البحث تضم أوفى بحـوثه عنه وأشـدها تحديـاً. ولقـد نميز اتجاهين عـامين يبـدو عليهما التناقض في عـرض لاكان لهذه الفكرة. الأول هو أن الواقعي هو ماهو هناك، موجود، فعلا، ولا تستطيع الذات التـوصل إليه، سواء أكان هـذا شيئا ماديا أم صـدمة جنسية. وعندما نظهـر على مسرح الأحداث بصفتها ذوات، تكون بعـض الألعاب قد لعبت، وبعض قطع الزهر قد رميـت. الأشياء موجودة. لكن إدراك ذلك لا يعني الاضطرار إلى القبول الصـامت: «ألا ترى أن ثمة ماهـو ساخر مضحك في كون قطع الزهـر قد رميت فعلا؟» (حلقة البحث). والطـريق المؤدي إلى ما وراء هذا الـواقعي المضحك هو الطـريق الفريـد في إنسانيته الـذي يقدمـه لنا النظـام الرمـزي: فمايزال بـالإمكان رمـي قطع الزهـر مرة أخـرى بفضل ذلك النظام. غير أن الثـاني هو أن الـواقعي هو الهيـولي الأصلية التي تعمـل عليها اللغة: «إن ما يخلق عـالم الأشياء هو عالم الكلمات ــ تلك الأشياء التي كانت تختلط في الـ hic et ninc (هنا والآن) للكل في عملية التكـون» (الكتابات). إن الواقعي يستمد بنيته من قدرة الإنسان على تسمية الأشياء.

ليس أي من هذين التصـورين أصيلا على الإطـلاق، ولغة الحس السليم تلعب دورا بـارزاً في عـرض كل منهما كما أن تعارضهما ليس أكثـر من تعـارض ظاهري. وهما يؤكـدان معا حدود القوة اللغوية: الـواقعي هو ذلك الذي يقع خـارج مواكب الـدوال تمامـاً. والواقعي قـد يبنى ــ بل قد «يخلق» ــ من قبل الذات للذات، لكنه لا يمكن تسميته. إنه خارجية اللغة التي لا علاج لها ولا يمكن التأثير عليها. إنه الهدف المتباعد أبدا الذي تسعى السلسلة الدالة نحوه إنه النقطـة المتلاشيـة لكل من الـرمزي والخيـالي على حد سـواء. ونتيجة لهذه النظرة يصبح الواقعي قريبـا من معنى «المستحيل» و«ما لا يمكن التعبير عنه» في فكر لاكان. والـواقعي بصفته مصطلحا من ثلاثة ليس لـه في عمل قدر ما

للآخرين. لكنه مصطلح مفيد جدا لإنارة المشكلات والتنبيه على الاختلافات في ماكان يمكن أن يصبح بسهولة ثنائية مريحة بين الرمزي والخيالي، وكذلك لتذكير الذات التي كان يمكن أن تطغى وتتجبر عند لاكان بأن التراكيب الرمزية والخيالية تحدث في عالم هو أكبر منها.

يعيد لاكان صياغته لفكرة الذات الجدلية الخالية من المركز بعدة أشكال ويحميها من خطر الدعوة إلى مجموعة من المفاهيم الثابتة أو المقابلة لإعادة التطبيق، ولا يريد لها حتى أن تبدو وكأنها تتضمن مثل هذه الدعوة. ومع أنه ليست هنالك من ضمانة كافية للاكان أو لأي إنسان غيره من أن يرى مذهبا حرص صاحبه على بعثرة أجزائه كل هذا الحرص، وقد تجمعت عناصره في مجموعة أفكار مركزية ولا من أن يرى مقاومة الرطانة وقد أدت هي نفسها إلى رطانة خاصة بها، إلا أن احتياطاته نجحت نجاحا جيدا بشكل عام. فالمرادفات القريبة التي يستخدمها لوصف المسارات المتقطعة التي تسلكها الذات (وهي refente و division وspaltung وfading وما إلى ذلك) تبقى عنده في حركة دائبة بواسطة مصطلح سائد متعدد المعاني هو مصطلح «الآخر» L'Autre-. فهذا المصطلح يرفض أكثر من أي مصطلح آخر من مصطلحات لاكان أن يعطينا معنى واحداً. فهو يدل في كل محل يظهر فيه على ما يفيد «الفقدان» أو «الفجوة» في عمليات الذات، وبذا فإنه يجعل الذات عاجزة عن تحقيق ذاتيتها أي الاتجاه نحو داخليتها، أو عن الإدراك الداخلي أو الاكتمال؛ إن «الآخر» يضمن عدم إمكانية تدمير الرغبة وذلك بإبقاء أهداف الرغبة في حالة من الفرار الدائم.

ولاكان يرى، مثل فرويد، أن الآخر الأول هو الأب ضمن الثالوث الأوديبي ـ الذي يمنع السفاح(الزواج من الأقارب الأدنين) ويهدد بالإخصاء ويصبح، بتحريمه المطلق لرغبة الطفل في أمه، هو المشرع الأول. ولاكان غير معني بالآباء الحقيقيين أو الخياليين لأي فرد من الأفراد بل بالأب الرمزي الذي

يحرك اسمه السلسلة الدالـة : «علينا أن ندرك، باسم الأب Nom de pére، فائدة الوظيفة الرمزية التي طابقت، منذ فجر التاريخ، ما بين شخصه وصورة القــانـون» (المصدر المذكـور). والمواجهـة الأصليـة بين اسم الأب المشرع وبين الفقدان وعـدم الرضـا الدائمين اللذين تعـاني منهما الذات نتيجـة لذلك تخلق ذلك النسق المعقـد من العدوانيـة المتـداخلة مع الخضـوع، وهو النسق الـذي سيظل يطبع الذات بطـابعه في تعامله مع الآخريـن. (كثيرا ما يستعمل لاكان نموذج هيغل المكون من السيد والعبيد بـاعتباره نموذجا يسهل تشكيله لتمثيل هـذه العمليـة). وهذا التعـامل سـواء اتخـذ شكـل اللقـاءات اليومـية بين الـناس أو شكل الحوار بين المريض والمحلل النفسـاني، هـو مـوضع الاهتمام الرئيس عند لاكان، الذي يبحث بقدر مدهش من نفاذ البصيرة دورها الحاسم في تشكيل الذات.

إن الذات تتشكل المرة تلو الأخرى في تعاملها مع الآخر:

«ما أسعى إليه في الكلام هو استجـابة الآخر. وما يشكلني ذاتا هو سؤالي. وليعترف بي الآخر لا أنطق ما كان إلا بالنظر لما سيكون. وأسميـه كي أجده بـاسم لابد أن يتخـذه لنفسه، أو يرفضه ليجيبني».

والذات تتسلم من الآخر حتى الرسالة التي ترسلها.

«لـذا فإن الآخـر هو الموضع الـذي تتشكل فيـه الأنـا التي تتكلم مع ذلك الذي يسمع، حيث يكون ما يقـوله الواحد هو الجواب الـذي يقـرر الآخـر سماعـه، سـواء أتحدث الأول أم لم يتحدث» (المصدر المذكور).

والعلاقة القائمة بين الذات والآخر تتصف بالرغبة:

«. . . تجد رغبـة الإنسان معنـاهـا في رغبة الآخـر، لا لأن

الآخر يحمل مفتـاح موضوع الرغبـة بل لأن أول موضوع للـرغبة يجب أن يعترف به الآخر».

«إن رغبـة الإنسان لا تتخـذ لنفسها شكـلاً إلا بـاعتبارهـا رغبة الآخر».

«. . . رغبة الإنسان هي رغبة الآخر le désir de l'Autre التي تعطينا فيها علاقة الإضافة ما يدعوه النحويون بالتعريف بالإضافة أي أنه يرغب بصفتـه آخر (وهذا هو ما يعطينا البعد الحقيقي للعاطفة الإنسانية) (المصدر المذكور).

إن هذه الملاحظـات تضم الكثير من التحوير المقصود في المعنى: فـالآخر يكون تـارة طرفا في ثنـائية الذات والآخـر، والموضع أو الظرف الكلي للآخـرية التي ضم طرفي الثنائية معا تارة أخـرى. وتزداد الصورة تعقيدا عندما يستخدم الاصطـلاح لـربط العـالم الكائن داخل الشخصيـة والعـالم الـذي يتشكل من العلاقات بين الشخصيات معاً.

يقول لنا لاكان إن اكتشاف فرويد الجوهري هو أن الإنسان يضم الآخرية في داخلـه. والانقسام الكـائن بين نظامي الـلاوعي وما قبل الـوعي ـ الـوعي يضع الإنسان وجهاً لوجه أمام «خارجيتـه» الأساسية تجاه نفسه. وعندما ينظر إلى اللاوعي مـن وجهة نظر مـا قبل الوعي ـ الوعي فإن هـذا اللاوعي ـ وهو السلسلـة الدالـة التي تمر من خلالها كل الـرغبـات ـ يكـون مكانـا آخر ولغـة أخـرى: L'inconscient, c'est le discours de l'Autre (الـلاوعي هـو خطاب الآخر). والـرسالة التي تنتقل عبر الفجوة الفاصلـة بين الذات والآخر الخارجي تمر في الـداخل أيضـا: «اللاوعـي هو خطـاب الآخـر حيث تتسلم الذات رسالتها المنسية بالشكل المعكوس الذي يناسب الوعد». ولكيلا يصبح مفهوم الأنا خامدا أحادي البعـد رغم تحوطات لاكان فإنه يطغى عليه في فكر لاكـان المتأخـر ذلك الشيء الغامـض الذي يـدعـوه لاكـان «موضـوع الآخـر

الصغير» small-other object الذي يعني أشياء كثيرة منها الحضور المتخيل والغياب المتخيل للقضيب ضمن الثالوث الأوديبي.

قد يجد قارىء لاكان نفسه حائرا بشأن صحة مصطلح يتنقل بمثل هذه الحرية بين الأفكار المطروحة للنقاش: فما هو هذا الآخر الذي يضفي لاكان كل هذه الأهمية عليه بكتابته بحرف كبير في أوله وله كل هذه القدرة على التحول في المعاني؟ كيف يمكن للاصطلاح أن يحتفظ بفائدته بوصفه وسيلة إجرائية بينما تختلف معانيه كل هذا الاختلاف فيكون أباً. ومكاناً، ونقطة، وشريكا جدلياً وأفقا ضمن الذات، وأفقا يقع فيما وراء الذات واللاوعي، واللغة، والدال؟ هل قصد من الحرف الكبير ذاك أن يسبغ على هذا الركام المتنافر هالة زائفة من السلطان؟

تنتفي الحاجة إلى تهمة اللامسؤولية الفكرية التي يبدو أن تساؤلات من هذا النوع توشك أن تلصقها بلاكان إذا ما أخذنا فكره كاملا باعتباره نظاماً تكتسب أجزاؤه معانيها من أجزائه الأخرى. فاسم الأب، وهو الآخر الأصلي، يدخل في الصورة فجوة بين الرغبة وموضوعها (أو موضوعاتها)، وهي الفجوة التي تحد الذات وترتبط بها هذه الذات طوال حياتها وفي كل مستوى من مستويات تجربتها. وهذا الاغتراب السرمدي محكوم عليه بحكم طبيعته أن يتكرر ويتحور في كل مكان وزمان؛ إنه أصل اللغة والذات سواء بسواء، وهو الشرط السابق لإنسانية الإنسان. ومثلما تسافر هذه الآخرية الأولى بين كل الأمكنة والمناسبات الإنسانية يهاجر مصطلح «الآخر» وتتمحور معانيه في نثر لاكان. ويتنصل لاكان من أية مسؤولية بسبب تعدد معاني مصطلحه، فليس هنالك ما يدعوه لأن يكون شخصياً مسؤولاً عن حقيقة من حقيقة الحياة.

يتضح من كل ما سبق أن لاكان أعطى اللغة دوراً لم يسبق له أن كان على هذه الدرجة من الأهمية في حقل البحث النفسي. وقد كان فرويد قد شدّد

في كتيبه عن «مسألة التحليل غير المتخصص» على أن «كلية التحليل النفسي» المستقبلية لن تكتفي بتعليم علوم مألوفة ضمن الكليات الطبية بل «ستعلّم فروعاً من المعرفة بعيدة عن الطب، ولا يصادفها الطبيب في حياته العملية - فروعاً مثل تاريخ الحضارة، وعلم الأساطير، وسيكولوجية الدين، وعلم الأدب. وما لم يكن المحلّل النفساني ملماً بهذه العلوم فإنه لن يفهم الكثير مما يتشكل منه موضوعه». ولا تتضمن إضافات لاكان لهذه القائمة علم اللغويات فقط، بل تضم أيضا علم البلاغة والجدل (بالمعنى الفني الذي تدل عليه الكلمة في المواضع الجدلية [Topics] لأرسطو)، والنحو، وذلك العلم الذي يشكل قمة استطيقا اللغة، أقصد البويطيقا الذي يتضمن عنده ذلك الفن المهمل - فن اللعب بالكلمات «mot d'esprit». والمحلل الذي يستعين بهذه العلوم في عمله لا يبتعد عن التراث بل يعود إلى المصادر الخصبة للفكر في مجال التحليل النفسي: لقد أبدى فرويد ومريدوه الأوائل معرفة ورهافة حس تثيران الإعجاب بالأدب وعلوم اللغة.

ولقد تحدثنا فيما سبق عما يدين به لاكان لعلم اللغويات. لكن ثلاثة ديون أخرى في هذا المجال تستحق الذكر، وهي دَينه للبلاغة والأسلوبية، وللتحليل النقدي، ولعملية الإبداع الأدبي بوجه عام. فالأثر الذي خلفته هذه الأنشطة في أعمال لاكان يجعل هذه الأعمال متاحة بشكل خاص للدخلاء من عالم الأدب، ويعطينا سلسلة من الأدلة المهمة في أي محاولة من جانبنا لفهم الدور المساعد غير العادي الذي لعبه فكره في مجال «العلوم الإنسانية» في فرنسا المعاصرة.

يلتزم لاكان في إشاراته إلى أنواع المجاز التي انحدرت إلينا من البلاغة الكلاسيكية بنمط من المقارنة الفكرية التي كان فرويد شديد الميل إليها. ففي الفقرة التالية من «حق التحليل النفسي بالاهتمام العلمي» (١٩١٣) على سبيل المثال ينتقل فرويد، بعد الحديث عن الأحلام بوصفها «شبيهة باللغة» إلى هذه المقارنة المبدعة:

«إذا ما تذكرنا أن وسائل التمثيل في الأحلام هي بالدرجة الأولى الصور المرئية وليست الكلمات أدركنا أن مقارنة الأحلام بنظام للكتابة أفضل من مقارنتها باللغة. والحقيقة هي أن تفسير الأحلام يشبه تماماً قراءة النصوص القديمة التي يتشكل نظام كتابتها من الصور، كما هو الحال في الكتابة الهيروغليفية المصرية. فهناك في كلتا الحالتين بعض العناصر التي لا يقصد منها أن تفسَّر (أو تقرأ، حسب مقتضيات الحالة) بل قصد منها أن تكون «محددات» للمعاني، أي أن تحدد معنى عنصر آخر. وهناك في غموض عناصر متباينة من مكونات الأحلام ما يمثل نظم الكتابة القديمة هذه، وكذا هو الحال في حذف بعض العلاقات التي يجب في الحالتين التوصل إليها من السياق. ولئن لم يتبع المحللون النفسانيون طريقة التمثيل هذه في الأحلام لحد الآن فلابد من أن يعزى ذلك كما هو واضح إلى كونهم يجهلون تمام الجهل ما يتحلى به علماء الفيلولوجيا من معرفة واستعداد للتعامل مع مشكلة كتلك التي تثيرها الأحلام».

إن هذه العلاقة بين الأحلام والكتابة الهيروغليفية التي نجدها عند فرويد تتطابق والعلاقة بين آليات اللاوعي والبلاغة عند لاكان:

«الكناية عن الموصوف periphrasis، تقديم ما حقه التأخير hyperbaton، إيجاز الحذف ellipsis التشويقsuspension، التوقع anticipation، التراجع retraction، النفي negation، الاستطراد digression، السخرية irony: هذه هي المجازات الأسلوبية (أو ما دعاه كونتليان) figurae sententiarum مثلما أن التعسف المجازي

catachresis والتخفيــــف litotesوالاستبــدال البــلاغي antonomasia والوصف المؤثر hypotyposis هي المجازات التي تقـدم نفسهـا على أنها أفضل التسميـات لهذه الآليـات. فهل يكتفي المرء بالنظر إلى هـذه على أنها مجرد مجازات بلاغية، بينما تشكل هذه المجـازات المبدأ الفعّال لبلاغـة ذلك الخطاب الذي ينطق به المحلّل؟» (الكتابات).

إن ما يأسر فكر كلا الكاتبين ليس هـو أن هذا النوع من المقارنات مفيد، بل هو أن أمـوراً على هذا التبـاعد فيما بينهـا قابلة للمقـارنة أصـلاً. فالكتـابة الهيروغليفيـة والبـلاغة تمثـلان انتصـاراً للتـدبّر والتفنّن الإنسـانيين على مـادة التجربـة الأولية. ولذا فما أغـرب أن يكشف اللاوعي الذي مـا أسهل عده في عداد المادة الأولية التي تسـودها الفوضى، عن نفسه وقد امتلك صفـة الدهاء «المتحضّر» في طرق التعامل مع ما فيه من بنى.

لقد لاحظنا أن لاكان يعطي اثنين من المصطلحـات البلاغية هما الاستعارة والكنـايــة وظـائف وميـزات خـاصــة في كتـابـاتــه. ولكن مع أن كثيرا من المصطلحات الأخرى ترد في قوائم كالتي اقتبستها تواً، فإن أهميتها الكبرى هي في الدرس الذي تعلمنا إياه مجتمعة لا في أي وظـائف مفردة قد تؤديها بوصفها أدوات تحليليـة. وأغلب الظن أن المحلل الملم بعلم البـلاغـة سيكـون أرهف إحساسـاً ممن لا يلم به بظـلام المعاني التي يتضمنها الاستعمال العـادي للغة، وهي الظـلال التي يتشكل منهـا أسلـوب خطـاب المريض وتميـزه عن غيره، وكذلك بـالصفات الخاصـة للخطاب الـلاواعي الذي تمكّن الكلمـة المحكية المحلّل من تحليله وتفسيره. والجاذبيـة الدائمـة التي تكمن في مقارنـات كهذه لكل من فـرويـد ولاكـان مصـدرهـا قـدرة هـذه المقـارنـات على التـوصل إلى التعميمات المفيـدة، وإلى الأوصاف الخاصـة بحـالات بعينها. إنها تمكننـا من صياغة حقيقــة عامــة عن اللاوعي ــ كأن نقول إن له بنية، أو إنـه هو بنية،

من وجهة نظر لاكـان ـ ولكنها في الوقت نفسه تتيح للمـلاحظ العليم أن يركّز بدقة على الطريقة التي يعاني منها أفراد معينون يمكن تسميتهم.

تتبدى مهارة لاكان المفسّر وحنكتـه في كتاباته كلها. ومعرفتـه بما خلّفه لنا فرويد من كتـابات وقدرته على المناقشـة على مستويات عديـدة وحول جوانب عـديدة من المسألـة تبلغان حـداً نجـد معه أن قـدراً كبيرا من الشرح والتعليق يتخلل سطوره: نرى معـاني ممكنة جديدة في نصوص فرويد وهـي تظهر تباعاً ونحن نقرأ، ونلمح تحفظات مهمة حول بعض أفكار فرويد، سواء في أشكالها الأصليـة أو في الأشكال المستمـدة منها خلـف هذه الجملـة المعترضة أو هـذا التعليق الجانبي، أو هذه التعبيرات المضـافة لتحديد المعـاني. (يفترض لاكان بـزملائه وتـلاميـذه الذين كـانـوا مستمعيه الأصليين معـرفـة تفصيلية بأفكـار فرويـد، أما القـارىء العام لكتـاب الكتابـات الذي لا يمتلـك هذه المعـرفة فيحتـاج إلى قدرة خـارقة على التخيل أو على خـداع النفس ليستطيع المضي في قراءة الكتاب) ومع ذلك فهناك عدة مناسبات في الكتابات وحلقة البحث يقرأ فيها لاكان نصوصاً معينة ويعيد قراءتها بتفصيل ووضوح شديدين، ومن هذه النصوص هناك نصّان لهما دلالات واسعة، أحدهما جملة لفرويد، والآخر قصة قصيرة لإدغار ألن بو.

يتحـدث فـرويـد في الجمل الأخيرة من محاضرتـه الثـالثـة من محاضرات تقديميـة جديـدة عن عمل التحليل المستمر فيقـول: «حيثما تكن الهو تكن الأنا. إن ذلك عمل من أعمال الثقافة ـ ولا يختلف عن تجفيف بحر زايدر». والجملة ما قبل النهائية، وهي Wo Es war, soll Ich werden في الأصل الألماني ترد في الترجمة الفـرنسية المعتمـدة هكذا: Le Moi doit déloger le ça (أي أن الأنا لابد من أن تزيح الهو عن مكـانها). وهذه الصيغة الفرنسية ينتقدهـا لاكان بعنف لأنها تستبعـد مستويـات المعنى الموجودة في الأصل. فجملة فرويد جملة حكيمة موجزة تليق بالفلاسفة السابقين لسقراط. ويشير

لاكـان إلى أن فـرويد، على عكس مـا عوّدنـا عليه، لا يستعمل الصيغتين das Es وdas Ich، وإلى أنه بحذفه لأداة التعريف حول عاملين نفسيين إلى مبـدأين عامّين، وإلى أن الجملـة غـدت لازمـاً أخلاقيـاً، وإلى أن الاسمين الموجودين فيها ليسا متعارضين تعارضاً تـاماً وإلى أنها تضم مفارقة مدهشة: وهي أن ثمة أمراً يحثني على أن أتخذ سببيتي بنفسي. ويزوّدنا لاكان بعددٍ من الصياغات والترجمات «المحسنة»:

Là où fut ça, il me faut advenir (Écrits).

Là où c'était, là comme sujet dois-je advenir (ibid).

Là où c'était, peut-on dire, là où s'était, voudrions faire qu'on entendît, c'est mon devoir que je vienne à être (ibid).

Ici, dans le champ de rêve, tu es chez toi (Séminaire, XI).

Ainsi se ferme la voie, imaginaire, par où je dois dans l'analyse advenir, là où s'était l'inconscient Écrits).

يرى لاكان في كل صياغة من هـذه الصيـاغات أن عالم الطـاقة اللاواعية لا يتطلب رقابة الأنا وسيطرتها الجازمة لأنـه عالم قادر على منحنا منحةً لم نكن نحلم بها، وهي أنه هو المكان الصحيح للـذات، هو مستودع الحقيقة. وعلى «الأنا» أن تسكن هناك لا بصفتهـا قوة محتلة متجبرة، بل بصفتها كـائناً يطرح الزيف ويعـود إلى بيته. والأنـا الضالـة [على غرار قصة الابـن الضال] تصبح ذاتا بقدر ما تسافر عائدة إلى اللاوعي وتتقبل بنياته المتعددة.

وقراءة لاكان للجملة المقتبسة عن فرويد ستبدو بعيدة الاحتمال لو أخذت ضمن سيـاق محاضرة فـرويـد. فمن بين الأفكـار التي يطـرحهـا فـرويـد في الصفحات السـابقة هي حـاجة الأنا للسيطـرة على الهو، وقد أعطـانا المترجم الذي لم يحسن الترجمة فحـوى ملاحظـة تلخص تلك الفكرة تلخيصـاً حسناً. غير أنه ليس ثمـة ما يـدعو لأن تكـون الملاحظة مجرد دعم لما قيل قبلهـا. فقد

عبّر فرويد في أمكنة أخرى من كتاباته عن دهشته وحزنه لما عدّه رغبة لا مبرّر لها لدى الأنا لأن تمارس الكبت، وبحث عن سبل لإقناعها كي ترخي من قبضتها على الهو. ومن الممكن تماماً أنه كان يلمّح إلى هذه المخاوف في عبارته الأخلاقية التي كان يودّع بها مستمعيه. ولكن ما فعله لاكان بالجملة، رغم كل ما قاله عن الأبعاد الحكمية، هو أنه أزال غموضاً عن طريق يعاكس في اتجاهه اتجاه الطريق الذي سلكه المترجم الفرنسي.

ورغم ما نجده من فروق في درجة التأكيد وفي المدلولات ما بين هذه الصياغة وتلك من صياغات لاكان فإنه أجاب على سلسلة ممكنة من المعاني بسلسلة ممكنة أخرى من المعاني التي وصفها هو، والتي يؤيد بعضها بعضاً. وهكذا فإن تردّد فرويد الذي يشبه ما نجده عند الفلاسفة السابقين لسقراط بين مصائر متباينة للحياة النفسية تحوّل على يدي لاكان إلى تأييد لا تردّد فيه لاعتبار أحد هذه المصائر أفضل من سواه.

لكن بينما تظهر جملة فرويد Wo Es war, soll Ich werden وتختفي وكأنها لازمة تجري عليها التنويعات الموسيقية في ثنايا أعمال لاكان كلها، فإن قصة «الرسالة المسروقة» لم تحصل على مكانتها البارزة بشكل مباشر: فقد وضع لاكان بحثه الطويل عن القصة في بداية الكتابات بوصفها حكاية متعددة الأبعاد ترمز للعملية التحليلية وللوظيفة التشكيلية للدّال. وفي قصة بو يسرق وزير شديد الدهاء رسالة تدين صاحبها موجهة إلى «شخصية مرموقة» (هي الملكة فيما يراد لنا أن نفهم) بحضور الملك والملكة، وترى الملكة كل شيء بينما لا يرى الملك شيئاً. وتبقى الملكة صامتة أثناء القيام بالسرقة لأنها إن قامت بشيء أدانت نفسها. وتوكل مهمة استرجاع الرسالة إلى مدير الشرطة الذي يلجأ بسبب فشله إلى المحقق دوبان. ويكون رجال الشرطة أغبياء يتصفون بحسن النية، بينما يكون المحقق شديد الفصاحة والذكاء. وبينما يفتش رجال الشرطة شقة الوزير إنشاً إنشاً دون أن يجدوا شيئا، فإن دوبان الذي يعرف

ضالتـه ويقـدّر أن أفضـل طريقـة للإخفاء هـي ترك الرســالة تحت أنظــار الزائر، فإنه يجد الـرسالة ويسرقها. أما محتويات الـرسالة فتبقى سراً لا تكشف القصة عنه.

لاشك في أن جانبـاً من إعجاب لاكان بـالقصة قد اتضحت أسبـابه حتى من هذا التلخيص البسيط. فالرسالة المسروقة دال عابرٌ خالص، فهي بمرورها من يـد إلى أخـرى، وانتقـالها من نقطـة إلى أخـرى ضمن نسيج متشـابك من الإدراك المشكّل من العلاقات القائمة بين الأشخاص (يتحدث بو عن «معرفة السارق بمعرفة الخاسر بالسارق») تجتـذب معاني مختلفة، وتكون واسطة أنواع مختلفة من علاقات القوة، وتحدد الذوات من حيث الفعل والكينونة:

> «صيغت هذه الحكايـة بشكل يظهر أن الرسالـة وانحرافها عن مسـارهـا الصحيح هـو ما يتحكـم بدخـول الـذوات [إلى مسرح الأحـداث] وبأدوارهـا. فإن تعطل تسليم الـرسالـة en souffrance فإن على هذه الـذوات أن تتحمل الألم*. وإن مرت الذوات تحت ظل الرسالة غدت الذوات صورة لها. وإذا مــا تملكت** الذوات الرســالة ـ وما أبـدع هذا الغموض في اللغة! ـ فإن معنى الرسالة يتملك الذوات (الكتابات).

تشكل «حلقة البحث عن الرسالة المسروقة» وما يتصل بها من وثائق عديدة هي والصيغة الأبكـر التي نشرت في Séminaire عملاً تفسيرياً نـادر المثال في

* تعنــي en souffrance بالفرنسيـة تعطل تسليم الرسالة، لكن التعبير يعني أيضـاً المعاناة من الألم (انظـر تـرجمة جفـري ميلمان Jeffrey Mehlman لبحث لاكـان هـذا إلى الانجليزيـة المنشـور في Contemporary Literary Criticism، الطبعة الثانية، تحرير روبرت كـون ديفس ورونالد شلايفر (نيويورك: لونغمان 1989، ص 319) (المترجم).

** قصدت من استعمال كلمـة «تملك» بدل «امتـلاك» الإيحاء بما تعنيه الكلمة الفـرنسية الانجليـزية Possession من الامتـــلاك والتملّك (التلبّس)، وهــو مـا تعنيـه الكلمـة حينما نقـول: تملّكـه الغضب (المترجم).

الذكاء والـدقة. ولكن أليس تفسير لاكان تفسيراً أليغورياً في جوهـره؟ فالدّال المتحرك أو الـ lettre volée الذي هـو أيضاً feuille volante (الصفحـة الطائرة) استخرج بالقراءة المتأنية فغدا مـدلولاً ثابتاً أثناء العملية: وما «تعنيه» قصة بـو أو ما تـدور حوله هـو حركيـة الدّال. كـذلك ألا يثير الاستغراب أن شخصاً يعتبر الميتالغة مستحيلة يكتب الأليغوري ويؤمن بقدرتها على الإيضاح وهي ميتـالغة في أرقى صـورها؟ يثير الاستغـراب: نعم، ويتناقض مع نفسـه ويخيب الآمال بـالطريقـة ذاتها التي يخيب الآمال فيهـا إلحاح لاكان على المعنى الذي يريده في جملة فرويد. . . Wo Es war. ولكن لا يصدق هذا القول إلا إذا حصرنا انتباهنا بـالمسار العام لفكرة لاكان. أما إذا تفحصنـا البنية الدقيقة لكتابته وتأملنـا اللجوء الدائم للغموض الذي يتخلّلها فإنـه يتضح لنا أن أطر التحليل النفسي الأساسية، وعـادة التفسير التحليلي النفساني تخضع هي أيضا للتساؤل من الداخل.

إن الدين العملي الذي يدين به لاكـان للأدب والمكانة «الأدبية» writerly التي تسعى كتابـاته جاهدة للتـوصل إليها أمران لا يفوتـان حتى القارىء غير المدقق. وكثيراً مـا يعطي المعجبـون بـه ونقّـاده على حد سـواء لهذه الكتـابـة، وخاصـة لذلك القـدر الكبير منها مـن اللعب بالكلمات والمفـارقات، وأنماط التفكير المجافية للمنطق، مكاناً بارزاً في دفاعهم عن آرائه أو هجومهم عليها. ومع أن هذا النوع من التركيز قد يقود في كثير من أشكاله إلى أن يضل المرء سواء السبيل، وأدى فعلاً إلى تشويهات خطيرة لما أنجزه لاكان إلا أنه من السهل أن ندرك كيف اكتسبت مســائل أسلوبيـة صرفة مثل هذه الأهميـة غير المعتادة في نظـرية تخص العقل. فـالأدب يعترف بشكل أسهل من غيره من أنـواع التعبير اللغوي بأصوله اللاواعية. ويسعد بفيض المعاني التي يستطيع التوصل إليها، وبذا يعطي المحلل النفساني نموذجاً للاوعي باعتباره سلسلة دالّة تعقد نفسها ولا يمكن إيقافها عند حد.

والشعر بالذات مثال يحتذى في هذا المجال:

> «مـا على المرء إلا أن يصغي للشعـر. . . ليسمع تعـدّد الأصوات وليدرك بوضـوح أن كل أنواع الخطاب قد رتبت على خطوط النوتة الموسيقية المتعددة، وليس ثمة من سلسلة دالة لا تضم منـافذ للتعبير عن سيـاقـات متصلة بها كأنها معلّقـة بها عموديـاً من كل علامـة من علامـات التنقيط التي تفصل كل وحدة من وحداتها عن الأخرى» (المصدر المذكور).

ويبدو أن نظرية لاكان تحتـاج إلى نوع من الأداء الأدبي: فإذا كان اللاوعي «شبيهاً بالشعـر» في بنياته البوليفـونية (أي متعددة الأصوات) وعـوامل تحديده متعددة [انظر شرح مصطلح overdetermination أعلاه] فإن الكاتب الذي يختار البحث في اللاوعي ويرغب في الامتثال لقـوانينه في كتابته ينبغي عليه أن يصبح «أشبـه بالشـاعـر» كلما اقترب من صميم موضـوعـه. فتداخل الـدوال وتشابكها ضمن السلسلـة المكتوبة سيبديان للقارىء ماهيـة اللاوعي ـ وذلك يجعله يتبدّى لنـا من خلال الفعل لا من خلال الوصف. وهنـا يعطينا لاكان زوجاً آخر من التعريفات التي يعتمد كـل منها على الآخر. فالشعور واللاوعي يسنــد كل منهما الآخـر: فإذا كنت تــريــد أن تفهم (أ) فعليك أولاً أن تفهم (ب)، وإذا أردت أن تفهم (ب) فعليك أولاً أن تفهم (أ).

ومع ذلك فإن البنيـان الفكري بـرمته في هـذه المناسبـة ليس طليقاً بل هـو مزروع بشكل ثـابت في نثر لاكان الخلاب الملتـوي: فهنا تتجسد النظـريات، وهنا تثبت أزواج التعريفات التي يأتي بها لاكان من خلال الأسلوب الأدبي.

يشكل نثـر لاكان آليـة معقدة لـلاستكثار من الـروابط التي تربط الـدوال وتبرزها. واللعب بـالكلمات يملأ صفحاتـه ويعول لاكان عليه إلى حـد بعيد للقيام بـالمهمات الفكريـة. وفيما يلي أذكر بعض الأمثلـة مع تعليق مختصر على دلالات كل منها:

سياسة تعزى للنعامة (autruche) وللآخرين (autrui) وللنمسا (Autriche)	la politique de l'autruiche:
فيلسوف (philosophe) زائف (faux) يدخل متسللاً (se faufile)	fautfilosophe:
الرسالة تعني الكينونة تعني الآخر	lettre-l'être-l'autre:
الكثافة التي ترقص	dansité:
يأتي الإنسان من كسر البيضة، ولكن كذلك يفعل الرجل الصغير والرجل المؤنث والرجل المخفوق.	A casser l'oeuf se fait l'Homme mais aussi l'Hommelette:
عندما تؤمر الذات لأن تستمع ولأن تبلغ قمة النشوة الجنسية فإنها دائماً تجيب: سمعاً وطاعةً.	a loi en effet commanderait-elle: Jouis que le sujet ne pourrait y répondre que par un J'ouis:

وكل هذه الأمثلة مستقاة من الكتابات.

أن تنشر شيئاً معناه أن تلقي به في سلة الزبالة (poubelle)	poubellication:
حب الروح/ النفس (âme-amour).	âmour:

وهذان المثالان من حلقة البحث (٢٠).

واللغة قد تنقلب على نفسها بهذه الوسائل. ومثلما يخلق جويس في يقظة فنغن كلمة tautaulogically وبذا يجعل كلمة tautologically (حشواً) مساوية لما تصفه، فإن لاكان بكتابته لتعبير la langue (اللغة) على هيئة la langue يدخل عدداً من حقائق اللغة في الاسم الذي تحمله اللغة: أنها تميل إلى التكرار، أنها مسألة لسان Langue ـ ألسنتنا ترتطم بسقوف حلوقنا عندما نلفظها، ولها ميل نحو الموسيقى («لا» هي نغمة في سُلَّم صول ــ فا)، ولها القدرة على الإثارة والإدهاش (Oh là là!). وكلما تصادمت الكلمات وتداخلت على هذه الشاكلة ساد جو اللعب. لكن يمكن سماع نقطة مذهبية ملحاحة خلف كل مناسبة من هذه المناسبات: فإن كان الدال يلعب والمدلول ينسل تحته، فهذا يعني أن اللاوعي يتكلم بلغته هو.

يتكلم لاكـان بـاستحسـان عن همْبتي دمْبتي [من شخصيـات أنـاشيـد الأطفال شكله شكـل البيضة] باعتباره «أستاذاً في استعمال الـدال» ويثبت أنه (أي لاكـان نفسـه) بـاستخدامـه للكلمات المركبـة لا يقل عن بيضـة كـارول [مبتـدع شخصية همبتي دمبتي] سليطـة اللسـان شأناً. لكنـه يتحدث أيضـاً باستحسـان عن سمعته التـي تجعله «غونغـورا» التحليل النفسي*. وهـذه الصورة الثانية للـذات ـ التي يظهر فيها باعتباره مـؤسس أسلوب شعري ملتو ـ لها مـن الدلالـة ما للصـورة الأولى. فقد تخيل لاكـان نحواً فـرنسياً جـديداً متعدد الإمكانات، وعلماً جديداً للـدلالة. وهو يستمتع بغموض حروف الجر على سبيل المثال، ولا يمل من اللعب على المعاني البديلة الممكنة لكل منà و de . وقد شاهـدناه قبل قليل وهو يعبر عن إعجـابه بالتعبير en possession لأنه يعني التملك والامتـلاك (انظر ص ١٨٦). وهنـاك معنى مزدوج مشـابه في جملة مثل: le signifiant est unité d'être unique, n'étant de par sa nature symbole que d'une absence (الكتـابات): الـدّال «رمز غيـاب» ويصبح «رمزاً بواسطة الغياب». أمـا في القطعة التالية المليئة بحروف الجر [في النص الأصلي] فإن التتـابع السريع للعلاقـات البديلة الممكنـة قمين بحجب الرؤية الواضحة عن أي قارىء يبحث عن معنى رئيس منفرد:

«كتبت حرية الإنسان بكاملها داخل مثلث إنكار الذات الذي يفرضه على رغبة الآخر من خـلال خطر الموت للاستمتاع بثمار عبوديتـه ـ والتضحية التي قبل بها بحيـاته لـلأسبـاب التي تعطي للحيـاة الإنسانيـة قيمتهـا ـ والإنكـار الانتحاري للشريك المقهـور، الذي يسلب سيده انتصـاره تاركـاً إياه لوحـدته اللاإنسانية» (المصدر المذكور).

إن كل حـرف من حـروف الجر هـذه [في النص الأصلي] عقـدة داخل السلسلة الـدالة، وهي لحظات التحول من عـلاقة ممكنة إلى أخرى ـــ لحظات يصبح عندها التكثيف والإزاحة حدثين ملموسين.

---

* اشتهر غـونغورا إي أرغوت، الشـاعر الإسباني الـذي توفي عـام ١٦٢٧، بغرابة استعـاراته وتمحّل أسلوبه، وإليه ينسب أسلوب الغونغورية (المترجم).

والوصف التام لخصائص أسلوب لاكان النحوية وغير النحوية لابد من أن يتنـــاول الأداة que الغامضـة، والإخلال بنظام الجملـة المعتاد، والمزج بين المعاني الحرفية والاستعاريـة، والتعابير غير المباشرة والحذف، والأفكار الكبرى المشـار إليهـا تلميحـاً دون تصريح، والتعـامـل مع المجـردات كما لـو كـانت أشخاصاً، ومع الأشخاص كما لو كـانوا مجرّدات، ومع الكلمات المتباعدة كما لو أنها مترادفات، ومع المترادفات وقد أعطيت معاني متباينة جداً. . كل ذلك يبقي للمدلول حضوراً يرفرف شـاحباً خلف الدال الذي يسير على هواه. من الواضح أن كاتباً يستخدم هذه الأسـاليب بمثل هذه الكثرة والكثافة لا يعرض نفسه لخطر كتابة الهراء فقط ولكنـه ينظر إلى الهراء كما لو أنه هدف أدبي إيجابي. فلا كان يعتبر السخرية والتناقض أمرين لا ينفصلان عن اللغة، ومادام علم النفس يدرس الخطاب، فإنه يكون «عالم الهراء». وعندما تترك «الحقيقة» عند لاكان ـــ حقيقة اللاوعي ـ لتتحـدث بنفسها بعد تحويلها بـلاغياً إلى شخص كما في المحـاضرة المعنونـة La Chose freudienne («الشيء الفـرويـدي»)، فإنها تقول مايلي:

«أنـا أتنقل في مـا تعتبرونـه أقل الأمـور صحـة في جـوهـره: في الحلم، في الطريقة التي يجافي بها أغـرب أنواع المجاز (la pointe la plus gongorique) وأشد النكات إمعاناً في اللغو (calembour) أي معنى، في المصادفـة، ليس في قانـونها بل في عرضيتها، ولا أغير وجه العـالم قدر تغييري له عندمـا أعطيه شكل أنف كليوباترة» (المصدر المذكور).

لقد تأثـر لاكان بـالسرياليـة تأثراً شـديداً في أواخـر العشرينيات، وأوائل الثلاثينيات، وكان له أصدقاء من بين مجموعة السرياليين، ونشر مقالات عن جنـون الاضطهاد/ العظمـة paranoia في مجلة المينـوتور. وأعجـب بتجارب السرياليين الخاصـة بالكتابة الأوتـوماتيكية، وتلقى التأييـد من قبل كريفيل، وأيلوار، وجـوى بوسكيه بشأن رأيـه القائل إن «إيميـه» المريض الذي شكلت

حالته أساس رسالة الدكتوراه التي كتبها عن جنون الاضطهاد/ العظمة كانت لديـه قوة شعريـة كبيرة. ولاشك في أن القارىء الجديـد للاكان الـذي جرّب حظـه مع الكتـابـة السريـاليـة سيسمع كثيراً من النغمات المعتـادة في أعمالـه، وسيفهم هـذا القارىء كيف يكـون الهراء امتلاءً بـالمعنى لا غيـاباً لـه، وكيف يعطى له دور خاص لاستكشاف الحقائق الخاصة باللاوعي والإعلان عنها.

غير أن لاكان تعلّم في شبابه دروسـاً كثيرة أخرى غير تلك التي تعلّمها من السرياليين، وأخـذ في سنواتـه التي تلت يخطب ود اللاوعي بـوسائل وحيل لم يكـونوا هـم أنفسهم قادرين عليهـا. وصـارت كلمـة الهراء تظهر في نصـوص لاكان للإشارة إلى جو مفعم بالمعاني الموعودة لكن غير المغطاة تارة، أو بصفتها دخيلاً يثير الأعصاب في عالم الجدل العقلاني، أو الإقناع الخطابي تارة أخرى. ومن الواضح أن الإشـارة إلى أنف كليوباترة في نهاية القطعـة التي اقتبستها قبل قليل هي من هذا النـوع الثاني. ولكن الهراء في كلتا الحالتين وسيلـة من وسائل الإثارة الفكرية وليس عرضاً ساكنـاً للبنية النفسية أو طريقاً يؤدي إلى الإدهاش السريالي. إنه تذكير لخطابه هو بأن مسؤوليته هي دائماً أن يقول شيئاً آخر dire toujours Autre-chose ذلك أن لاكـان يـرى أن الشخص الـذي يتكلم ويـرضى عما يقـول ليس شخصـاً ضل فقط بل أخطـأ. وكل قـول لا يستثير التغيير والغرابة من داخله قول خاطىء.

ما أغـرب أن نجد لدى القـراءة الأولى لهذا الذي يعلن ولاءه لفرويـد بنفسه أن أعماله لا تشبه فيما يبدو أعمال أستاذه في أي خاصية واحدة، سواء في مجال الأسلوب أو عرض الأفكـار أو التقاليد الفكرية. وبينما ينـال فرويد الاحترام، حتى من رافضي أفكاره، أو الراغبين في تعديلهـا تعديلاً شديداً، بسبب صبره ووضوحه في عـرض أفكاره، وقدرته على إعطاء الآراء المغايـرة لآرائه حقّها أثناء عـرضه لهذه الآراء، وحـرصـه على ذكر تلك المجـالات التي تعجـز نظريتـه في الوقت الحاضر، أو قد تعجـز إلى الأبد عن الإسهام فيها، نجـد أن لاكان حادّ

المزاج، نافد الصبر، يحتقر الآراء المناهضة، وأن أسلوبه النثري يتقلب ما بين الجذل والتأكيد، وأنه غير مقتنع بأن لنظريته حدوداً لا تستطيع تجاوزها في أي جانب من جوانبها. ولاكان يفعل ما يفعل بأسلوب يبلغ من اختلافه عن أسلوب فرويد أن جهوده يمكن أن ترى بسهولة، عند مواجهتها للمرة الأولى، وكأنها عملية تخريبية موجهة لأركان التحليل النفسي ذاتها، وتسعى لأكبر قدرٍ من الإعلان عن نفسها.

لقد ركّز المناهضون لأفكاره شامتين على اختلافه عن فرويد، وخاصة على البهلوانيات التي يتصف بها الجانب الأعظم من كتاباته. ومع أن معظم ما نشر من هذا النوع من ردود الفعل المناهضة يتصف بالتفاهة وكتبه متفرجون جرّبوا قراءة لاكان وفشلوا، أو أنهم لم يقرأوه أصلاً، إلا أن منتقديه ليسوا كلهم من هذه الطبقة، ولا يستطيع المرء أن يتجاهل تهماً مثل التعمية التي وجهها له مؤلفون أذكياء يتحلّون بالمسؤولية.

فهذا سباستيانو تمبنارو مثلا، مؤلف كتاب الزلّة الفرويدية (١٩٧٤) الذي يشكل نقداً رائعاً لكتاب علم النفس المرضي للحياة اليومية وكتب من وجهة نظر الماركسية والنقد النصّي معاً، يقول في كتابه:

«لابد من أن أعترف بأنني مقتنع تمام الاقتناع بأن الشعوذة والاستعراض يهيمنان في كتابات لاكان على أي أفكار يمكن فهمها أو الدفاع عنها. ويبدو لى أنه ليس ثمة من شيء يمكن وضع اليد عليه خلف ستار الدخان. وما أصعب أن نجد رائداً من روّاد اللقاء بين التحليل النفسي وعلم اللغويات أبدى بمثل هذه الكثرة هذا القدر من الخلط والغلط في معرفته باللغويات، البنيوية منها وغير البنيوية».

قد يبدو من ملاحظات تمبنارو أن معرفته بلاكان محدودة، وأن حكمه متسرّع. ولكن صدورها عن رجل واسع المعرفة، صائب الأحكام في مجالات

أخرى يدعـونا للتساؤل عمّا إذا كانت تشكـل الظاهر الجدلي لقضية جـوهرية ضـد لاكـان. فمن الممكن لنقـاد من نـوع تمبنـارو أن يـودّوا، بعـد أن يعـدّوا أنفسهم الإعداد الكافي أن يبقوا فحوى حكمهم دون تعديل.

اسمحوا لي الآن بأن أذكر أبسط العـوامل التي قد يركز عليهـا النقد الواعي للاكـان وأبعدهـا عن التخصص. لقد اتخذ لاكان جـانب الحيطة الشـديدة ليمنع عمله من الابتـذال والاستسهال بعد أن اكتملت أعمال فـرويد. وكثيراً ما يبدو هذا السعي لإعاقة تبسط أفكاره وكأنه كان يقصد منه أن تبدو متعذرة على القـراءة. فمثلما أنك لن تتمكن مـن الـدخـول إلى كهف الـلاوعي إلا إذا كنت داخله أصلاً (فيما يبدو أنه يقول)، فإنه لن يكون بوسعك أن تفهم أعمالي تدريجيـاً إلا بفهمها بدءاً. ولاكان يقـدم لنا فهماً جديـداً من العلم والحقيقة، ويطلب منا أن نهمل كثيراً من طـرق إثبات الصحة أو البطـلان التي اعتمدت عليها مصداقيـة البحث العلمي تقليدياً. فالصدق بشأن مـا هو في اللاوعي الـذي يمتلىء بـالـرغبة، واللغـة التي هي بنيتـه، متعـددان، يتشكـلان من طبقات، ملتـويان، غير قابلين للاختـزال إلى رموز ثابتة، أو لـلإيقاف. وأي حجج تتجه نحو نهاية محددة هي أكاذيب.

لكن المفارقة في كل ذلك هي بالضبط أن اللغـة كلها هي الإزاحة الكنائية للـرغبـة، فليس ثمة من ميتـالغـة، كما يصر لاكـان مراراً وتكـراراً، ولا آخـر للآخـر، ولا حقيقة عـن الحقيقة. ومادام الأمـر كذلـك فلماذا يتعين علينا أن نفضل لغـة بـاذخـة متعددة المعـاني على لغـات المنطق والتحليل الفكـري أو الـوصف التجـريبي، أو نظـرية التحليل النفسي التقليـديـة التي تتعـامل مع معنى شيء واحـد كل مرة؟ هل ذلك لأن لغـة كهذه، وهي اللغـة التي تضم أهدافاً أكثر للرغبة تتحرك معها بشكل واضح، قد يظن أنها تحتفظ بصلة أوثق وأقوى بإطار الـرغبة؟ لكن هذا الإطار لا محيـد عنه أبداً. لقد شاهـدنا لاكان

نفسه وهو يشير إلى صيغة من هذه المفارقة ذاتها في نقاشه لجملة Wo Es war, soll Ich werden . وإذن فبأي حق وبأي هدف أخلاقي يمكن للمرء أن يحث الإنسان لأن يصبح ماهو بالضرورة؟ لم هذا اللجوء إلى آلية معقدة من آليات الإقناع ما لم يكن هنالك أحد لإقناعه؟ إننا نشعر أثناء قراءتنا للاكان بأن أفكاره تتخللها نوازع شخصية مهمة لم يخضعها للمناقشة.

وثمة مجموعة أخرى من الأسئلة تتصل بهذه تثيرها طريقة لاكان في عرض أفكاره. فنظريته تلغي أي فرق بين الكتابة الوصفية والتقريرية، أو بين التحليل العملي للحالات، وبين استخلاص الأفكار النظرية المتصلة بها. وهو يعتمد إلى حد بعيد على قدرة بعض الأقوال الحكمية المتكررة المتضمنة نقاطاً مذهبية أساسية على الإقناع. وهذه الصيغ الحكمية كثيراً ما تذكر وتكرر وتحور دور سند يسندها. ولقد نعثر عليها باعتبارها بقعاً من الوضوح النسبي ضمن نفق مظلم من اللعب على الألفاظ والصور الشعرية، وقد تظهر جنباً إلى جنب مع تهجّمات مقذعة اللسان على المزيّفين المزعومين لفكر التحليل النفسي. (كل المسائل عند لاكان هي مسائل مبدأ، وكل الخلافات المحلية تكشف عن قوى النور والظلام، وهي منهمكة في صراع مميت). ولاشك أن قدراً من السند الفكري يأتي لنصرة هذه الجمل في أماكن أخرى، والقارىء القادر على التفكير باتجاهات عدة في وقت واحد سيجد نفسه في موقع أفضل لربط هذه الأفكار بعضها مع بعضها الآخر. لكن تنبؤات أي كاتب لابدّ من أن تتحقق مادامت أفكاره تعرض علينا بهذه الشاكلة.

ولقد نقلد طريقة لاكان على النحو التالي: «إن كان ما أقوله ـ عن اللغة، واللاوعي، والآخر، وإزاحة الرغبة ـ صحيحاً فإن من المتوقع أن يجد المرء كتابة من نوع معين. وما دامت كتابتي موجودة وهي من النوع المتوقع لذا فإن ما أقوله صحيح». أو: «الحذف هو إحدى خصائص العمل الذهني اللاواعي، ولذلك فإن حذفي لأجزاء من البرهان في عرضي لقضيتي يعني أنني

أطيع قواعد اللاوعي وأنني أقول الحقيقة». إن المصادرة على المطلوب و اللف والدوران لا يظهران في فكر لاكان على هذا النحو الصارخ، ولكنهما يمثلان الخطر الذي يعرّض هذا الفكر له نفسه دون خجل. فهو يضع أفكاره لامتحانات من صنعه باستمرار، وأفكاره تنجح في هذه الامتحانات باستمرار. ومع أنه يستشهد بالعديد من النظم الفكرية المشهورة في كتاباته ـ كتلك التي نجدها عند أفلاطون، وهيغل، وهايدغر مثلاً ـ غير أن هذه النظم لا تشكل محكاً خارجياً لنظامه هو. بل هي على العكس تزود ذلك النظام بتحدٍّ جدلي آخر، بآخرية أخرى ـ مما يعني له ـ بطبيعة الحال ـ زخماً ودعماً آخرين. ومادام التناقض من طبيعة اللغة، ، ومادامت اللغة تصبح بذلك أداة لنقد نفسها فإن الحاجة لامتحان خارجي تنتفي. والفشل في الامتحان معناه على أي حال النجاح فيه أيضاً.

لكن وهم القدرة المطلقة هذا لا يقلّل من قيمة إضافات لاكان الأساسية إلى التحليل النفسي رغم أنه قد يعيق الكثير من القراء عن استخلاصها. وقد ساعدت نغمة التباهي النرجسية العالية التي نجدها في أعماله المنشورة على اكتساب هذه الأعمال مكانة تثير الدهشة في الثقافة الفرنسية المعاصرة. فشراؤك كتاب «الكتابات» معناه شراؤك لحدث وشارة تدل عليك. وبما أن شعارات الكتابات صارت جزءاً من ثرثرة الناس في العاصمة فلن تكون هناك حاجة لأن تقرأ كلمة واحدة من الكتاب لتكتسب ما فيه من سحر. ولاشك أن علماء اجتماع المعرفة سيدرسون في المستقبل الآليات التي جعلت اللاكانية المخففة الشبيهة بالفرويدية الزائفة fofreudisme التي سخر لاكان منها بطريقة كاريكاتيرية تحتل كل تلك الأهمية في الحياة الفكرية لمجتمع أكثر مما احتلته الأفكار والنصوص الأصلية.

لكن من الواضح أن أفكار لاكان، عندما توضع في مكانها الصحيح وتقوم في سياقه، لها من القوة ما يجعلها تتجاوز هذه المبالغة الزائفة التي

أسبغها عليها الرأي الشائع. ولقد خضعت فعلاً لامتحان صعب ضمن سياق التحليل النفسي، وهو سياق عملي يتعاون فيه العلماء معاً. وأخذ أتباع له من أصحاب العقول المستقلة من أمثال مؤلفين في مجال التحليل النفسي مثل جان لابلانش و ج. ب. بونتالس، وسيرج لوكلير، وأوكتاف مانوني يتوسعون في المفاهيم اللاكانية، ويعيدون صياغتها دون أن يحاولوا تقليد أسلوبه الأدبي. ومن الواضح في أعمالهم أن لاكان هو مؤسس تقليد متناسق مستمر في البحث العلمي.

لقد جعل لاكان القراءة الصحيحة لفرويد ممكنة للمرة الأولى في فرنسا، وكانت لعنايته بحقائق اللغة كما تظهر في فكر فرويد، وبالطرق التي قد يستخدم بها علم اللغويات البنيوية لإعادة تنظيم الوصف التحليلي النفسي للاوعي - كانت لها آثار عملية ونظرية كثيرة في المراكز الفرنسية للحركة. وسأذكر فيما يلي اثنين من أهم هذه الآثار. الأول هو أن التحليل النفسي قد أعيد تذكيره بمسؤولياته الفكرية:

«لن يتمكن التحليل النفسي من وضع أساس علمي لنظريته أو لأسلوب عمله إلا إذا تبيّن بشكل كاف ومنظم الأبعاد الجوهرية لتجربته التي تضم، فضلاً عن نظرية الرمز التاريخية، المنطق الذي يتحكم بالعلاقة بين ذات وأخرى، وخضوع الذات لعنصر الزمن» (الكتابات).

إن طموحاً من هذا النوع يفصل لاكان عن ثوريين معروفين في مجال الطب النفسي، من أمثال ر. د. لانغ، وديفد كوبر، وتوماس ساس Szasz. فالأفكار عند هؤلاء الكتاب لها مبرر محدود: إذ تنحصر قيمتها في كونها وسيلة لفضح المقولات الخاطئة التي تقوم عليها تصوّرات كبتية عن صحة العقل والجنون، ولكنها لا تسهم إلا بالقليل في مجال الوصف التحليلي للعمليات النفسية. أما لاكان فيرى أن فضح المقولات الزائفة ليس أكثر من جزء من

عملية مستمرة تهدف إلى وضع نموذج نفسي تلعب فيه الأفكار المستمدة من مصادر متباينة دوراً حيوياً. وماتزال المحاولة الساعية للوصف المنظم لمجالات البحث الشائكة مثل «المنطق الذي يتحكم في العلاقة بين ذات وأخرى»، و«خضوع الذات لعنصر الزمن» في مهدها. وكل ما فعله لاكان، مستعيناً بالدرجة الأولى بعلم اللغويات، وكذلك بالمنطق الصوري والرياضيات، هو اقتراح الطرق التي يمكن فيها للصرامة الفكرية أن تسود في فروع علم النفس التي ظلت إلى الآن أسيرة الإبهام والعشوائية.

ثانياً، لقد أعاد لاكان، بتنبيهنا إلى أهمية الواسطة اللغوية ضمن الذات الإنسانية، وضمن الحوار التحليلي، صياغة أهداف التحليل النفسي بصفته طريقة علاجية، وكذلك بصفته خطاباً أخلاقياً: «إن التحليل لا يمكنه أن يستهدف إلاّ وصول الكلام الصادق، وإدراك الذات لتاريخها في علاقتها بمستقبلها» (المصدر المذكور). والكلام الصادق الذي يسعى التحليل إلى رعايته كلام تتصل فيه الذات اتصالاً كاملاً بلغة الرغبة الأولى، وهي اللغة التي نسمعها في أوصافها لأحلامها وللأعراض التي تعاني منها. ولكن هذا الكلام الصادق لا يكون ممكناً إلاّ إذا اعترفت الذات بالنقص وعدم الاكتمال في داخلها. والنظام الرمزي يقوم على هاتين الحقيقتين (النقص وعدم الاكتمال)، والسكنى داخل ذلك النظام معناها القبول بأن مصير المرء بوصفه ذاتاً هو الإزاحة التي لا نهاية مرئية لها.

أما البديل الخيالي فمُغْر، ويبدو أنه يعد بعدد كبير من الإشباعات: الهوية، التكامل، الاتساق، السكينة، النضوج، الذاتية... وهناك لحظات يتناول لاكان الخياليّ وما يرافقه من أهداف يبدو أنها أهداف نبيلة باستهانة: «ابحث عن هذه الأشياء إن أردت وإن كنت مستعداً للاكتفاء بالتفاهات والأكاذيب، أما الحقيقة فهي في مكان آخر طبعاً». غير أن تناوله للعلاقات القائمة بين الرمزي والخيالي يقع عموماً على مستوى أعلى من الجدلية والتعقيد، ووصفه للجدلية الدائمة بينهما، وهي جدلية تقع في صميم الحياة

الإنسـانية أعـاد للتحليل النفسي الكثير من الأجـواء الأخـلاقية الـرزينـة التي نجدها في كتابي فـرويد «ما وراء مبدأ اللذة» و«الحضارة ومثبطـاتها» وفي مقالته المتأخرة «التحليل بحدود ودونها حدود».

كذلك يمتد أثر لاكان بعيداً خارج مجال التحليل النفسي، وأحد الأسباب الرئيسـة لذلك هو أن كتـاباتـه تقدم نفسها بشكل مقصـود على أنها نقد لكل أنواع الخطاب والأيـديولوجيات. وهـو يزود العاملين في حقول أخـرى بصورة تحذيرية عن التفكير كما اتفق وعن عنـاصر الطوباوية والأوهـام الطفولية التي قد تتسلل إلى عمليات العقل صرامة ووضوحـاً. ورسالة كتاب الكتابات التي يوجهها إلى من هو مستعد للسماع هي «يا بناة الصروح الفكرية، احذروا!»

لقد كـانت ثورة فرويد في نظـر لاكان «جذريـة ولكنها عسيرة على الفهم» وكانت ثـورته هو من النـوع ذاته، فهـو في كشفه لقوى الكبت العـاملة داخل نظم التحليل النفسي ومؤسسـاته، وإتاحتـه للمكبوت أن يظهر في كتابـاته، هو. يقيم أمامنا مشهداً بالغ الأصـالة يصور ما يمكن أن يكون عليه التفكير. ولاكان قارىء لفرويد. ولكن إخلاصـه لفرويد يختلف عن إخلاص أفلوطين لأفلاطـون، أو إخلاص ابن ميمون لأرسطـو. وفرويـد يطمئنه بأن كل تفكير هـو تفكير مغايـر: فليس ثمة من ثبـات ولا وقوف ولا نظـام أعلى للأفكـار. واللاوعي المتكلم نموذج للحياة الفكرية.

وبدلاً من أن يخلق أنصـاباً ويترك للزمـن أو التاريخ أو الرأي الآخـر مهمة إزالتها، كتب لاكان كتباً تزيح أنفسها وتفكك بعضها أثناء كتابتها. والتفكير الذي يعـرضه لنا فكـر يعيش في الزمن، ويعلن أنه فكـر في طور التفكير ويجد حقيقته في عدم اكتماله.

ببليوغرافيا

ولد جاك لاكان في باريس سنة ١٩٠١، وتلقى تعليمه الطبي في كلية باريس الطبية حيث أصبح رئيس العيادة سنة ١٩٣٢، والتحق بحركة التحليل النفسي سنة ١٩٣٦. وطرد في سنة ١٩٥٩ من الرابطة العالمية للتحليل النفسي، وأسس سنة ١٩٦٤ الكلية الفرويدية في باريس. وهو الآن في قسم الفريق الفرويدي في جامعة فينسانز.

BOOKS

Écrits (Paris, 1966); English translation, Écrits: A Selection (London and New York, 1977)

Le Séminaire

- Livre I: Les Écrits techniques de Freud (Paris, 1975)
- Livre II: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (Paris, 1978)
- Livre XI: Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse (Paris, 1973); English translation, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (London, 1977; New York, 1978)
- Livre XX: Encore (Paris, 1975)

De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité (Paris, 1932); reprinted with Premiers Écrits sur la paranoïa (Paris, 1975)

Telévision (Paris, 1974)

Valuable background reading is J. Laplanche and J.B. Pontalis, The Language of Psychoanalysis (London, 1973). Two volumes of Yale French Studies, nos. 48 (1972) and 55/6 (1977), entitled respectively 'French Freud' and 'Literature and Psychoanalysis,' are also helpful. The Language of the Self (Baltimore, Md., 1968) is an annotated translation by Anthony Wilden of Lacan's essay 'Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse'.

جاك دريدا

بقلم: جوناثان كلر

رغم أن أعمال جاك دريدا تشكل قوة كبيرة في الجدل الأدبي والفلسفي المعاصر، فإن التنبؤ بما سيعتبر أهم إسهاماته أمر سابق لأوانه. وعندما ننظر إلى الوراء بعد عشرين سنة أو خمسين أو مائة فهل سيكون دريدا قد بدأ عهداً جديداً في تاريخ الفلسفة؟ هل سيكون مسؤولا عن نمط جديد من القراءة والتفسير وعن نظرية مصاحبة لذلك عن طبيعة النصوص؟ هل سينظر إليه باعتباره شخصية رئيسة في تطوير حركة فكرية وإعادة توجيهها، حركة لاشك أنها ستدعى باسم جديد ولكنها ستشمل أفضل ما نعتبره الآن البنيوية وما بعدها؟ لكن دعونا لا نغامر بالنبوءات حول الأهمية التي ستعطيها التطورات المستقبلية لأعماله لأن أفضل منهج نتبعه هنا هو أن نتناول كتاباته من عدة زوايا، وأن نخلق من النصوص التي تحمل اسمه ثلاثة أشخاص يحملون اسم دريدا أو قل ثلاثة مشاريع تهمنا هذه الأيام.

أولا، أثبت دريدا بوصفه فيلسوفا أو قارىء نصوص فلسفية أن التراث الفلسفي الغربي ظل دائماً متشبعا بما سماه «مركزية الكلمة» logocentrism أو «ميتافيزيقا الحضور» metaphysics of presence وبين أن نظريات الفلسفة وأطروحاتها المختلفة ما هي إلا صيغ من نظام واحد، ورغم أننا لا نستطيع الركون إلى أمل التخلص من هذا النظام، إلا أن بوسعنا على الأقل أن نتعرف على ظروف الفكر التي يفرضها بالإصغاء إلى ذلك الذي يسعى هذا النظام إلى كسبه. ورغم أننا لا نستطيع أن نتخيل «نهاية» الميتافيزيقا أو أن نضع لها حدا، فإن بوسعنا أن نعمل على انتقادها من الداخل بالتعرف على النظام الهرمي الذي أقامته، وبقلب هذا النظام رأسا على عقب. لقد وضع دريدا في تعامله مع النصوص الفلسفية وصفا نقديا بالغ القوة للفكر الغربي.

ثانيا، إن دريدا قارىء ومفسر. ولقد غدت قراءاته للعديد من النصوص- روسو، سوسير، فرويد، أفلاطون، جينيه، هيغل، مالارميه، هوسيرل،

ج . ل . أوستن، كـانت- غـدت لمن تهمهم مغـامـرات العقل تحليـلات مثاليـة، ونماذج تحتذى لنوع جديـد من التفسير. فقد مارس دريـدا، بإصغائه للطرق التي تنقـد النصوص بها الفلسفات التي تقع هذه النصـوص ضمنها، وتقـوض أركانها، مـارس نـوعاً مـزدوجـاً من القـراءة، بحيث أظهر أن هـذه النصـوص قـد نسجت من خيـوط مختلفـة لا يمكنهـا أن تـؤدي إلى نسيج متكامل، بل يزيح الواحد منها الآخر. وهذا النمط من القراءة والكتابة يفرض نفسه في مجال النقد الأدبي على نحو خاص.

أخيرا، ينتمي دريـدا من وجهة نظـر الكتاب الحالي إلى مجمـوعة من المفكـرين الفرنسيين المبدعين الذين يمكن أن نصفهم مع شيء من عدم الدقة بالبنيويين، أو ما بعد البنيويين والذين خلقت جهودهم في عدد من مجالات البحث العلمي ما قد ندعوه بالموجة القوية على الأقل، إن لم نـدعه بالحركة (إذ لاشك أنهم يرغبون بتأكيد اختـلافهم بعضهـم عن بعضهم الآخـر). فلقــد ركـزت كتـابــات كل منهم على مشكلات اللغـة والبنية، وكان للأثـر التراكمي حتى لاختلافاتهم مفعـوله في خلق اتجاه قوي نحو أسلوب من التفكير، ومجموعة من الاهتمامات. ولكن بما أن البنيوية وما تـلاها نظرية مـوحدة بل شبكة معقـدة من الكتابات التي تتفـاعل بعضها مع بعضهـا الآخر بأشكـال مختلفـة فإن من الصعب جـدا أن نفسر هـذه الكتابـات. والأهميـة الخاصة التي يتصف بها دريـدا مردهـا أنـه هو الـوحيد من بين المفكـرين الخمسـة الـذين اختـارهم هذا الكتـاب الـذي كتب عن أعمال الآخـرين وربطهـا بالمشكلات الأساسية في النظرية البنيوية وما بعدها، فزودنا بذلك بمنظور يساعدنا على فهم النواحي الجوهرية من المشروعات الفكرية التي يتناولها الكتاب الراهن.

إن كل إسهام من إسهامات دريدا هذه بطبيعة الحال عمل كبير، وانتسابها كلها إلى كـاتب واحـد لابد أن يظهره في دور الأستـاذ الأعظم في مجال النظـرية والدراسة النصيـة: أي كأنه مؤلف نظـرية شاملة يمكنها أن تضـع النظريات الأخرى في مكانها الصحيح، وأن تفسرها، وأن تفسر الأعمال فيها. ولاشك أن أعمال دريـدا من وجهة نظـر الغالبيـة العظمى من أولئك الـذين درسوا هـذه الأعمال دراسة وافية تترك فيهـم هذا الإحساس: الإحساس بالأستـاذية. لكن

دريدا ومريـديه لا يفتأون يكررون القول إنه لا يقـدم لنا نظرية شاملـة موحدة يمكنهـا أن تلم بالأدب واللغـة والفلسفة وتفسرهـا. فدريـدا يكتب دائماً عن نصوص معينة، والكتابة التي يمارسهـا ويرغب في أن يجعل الآخرين يمارسونها تبحث بالـذات في استحالة مثل هـذه الأستاذية الشـاملة، واستحالـة تشييد نظـام نظـري متناسق متكـامل. ودريـدا على عكس معظم المنظـرين الـذين يشيـدون النظم فـوق عـدد من المفـاهيـم الأسـاسيـة لا ينفك يعطي أدواراً استراتيجية لمصطلحـات جديدة يستقيهـا عادة من النصوص التي يـدرسها، وتكتسب هذه المصطلحـات أهمية خـاصة من التعقيـد البنيوي للـدور الذي تؤديه في تفاعل نص دريدا مع النـص الآخر. ومن شأن دريدا أيضا أن يدخل مصطلحات جديـدة باستمرار تزيح المصطلحات القديمـة ليمنع أياً منها من أن تصبح مفاهيم أساسية في نظرية جديدة أو نظام جديد.

لكنه بطبيعة الحال لن يتمكن من منع حـدوث ذلك. فمادام الناس يقرأون أعماله، ويناقشـونها، ويتأثرون بها، فإنهم لا محالة سيعاملـونها على أنها نظرية لها مفاهيمها المركزية، ومناهجها التحليليـة، وآراؤها العامة حول طبيعة اللغة والنصوص. وحتى لـو سلم المرء بأن ما ينبغي التشـديد عليـه هو تعـامله مع النصوص وليس مع أي نظرية صريحة، فإنه ما إن يستشهد المرء بهذه القراءات أو يعرضهـا، حتى تصبح أمثلة من ممـارسة تحليلية، وبـذا تكون إيضـاحات لنظرية ومنهـج، ومن شأن دريدا نفسه أن يسارع إلى القـول إن طبيعة النقاش الفكري نفسها تتضمن أثر الأستاذية، ومن هنـا تأتي صياغة الآراء العامة كتلك التي يمكن استخـلاصها من قـراءاته وكتـاباتـه. لا بل إن القول بأن قـراءات دريدا تعنى بكل شيء في اللغة والنصوص يقاوم التلخيص العام ويفوقه ـ هذا القول الذي قلته قبل قليل معناه مثل هذه الصياغة.

إذن فنحن في موقف يتصف بالمفـارقة، ولاشك أن قراء كثيرين يميلون إلى إهمال مثل هذا النمط من التفكير ـ مفترضين أنه لابـد من وجود حلول جـيدة لا مفارقة فيها لأي مشكلة. لكن هنالك الكثير مما يمكن أن نتعلمه من دريدا بشرط ألا نغلق أذهاننا مقدما للإمكانات التي يحاول جانب كبير من كتاباته أن

يستكشفها: وهي أن استعمال اللغة والفكر يدخلنا في مفارقات لا حل لها، مفارقات يمكننا أن نكتبها، ولكن لا يمكننا أن نهرب منها. وقد تكون الخطوة المناسبة الأولى هي ذلك المزيج نفسه من نفاد الصبر والبصيرة اللذين نحس بهما عندما ندرك أن أي محاولة لتخليص ما يقوله دريدا هي تزييف لمشروعه، ولكنه تزييف لا محيد عنه، لأن مجرد تحديده معناه ارتكاب خطأ ـ الخطأ الضروري ـ الذي يحاول المرء تحديد معالمه.

قد تكون أفضل استراتيجية لتناول أعمال دريدا استراتيجية مزدوجة: فما دامت أدق الصياغات وأصدقها غير قادرة على تفادي مشكلة «التشويه» فسأعرض من ناحية الآراء النظرية العامة دون اعتذار، لكنني سأتتبع، من الناحية الأخرى، جوانب من أفكار دريدا التفسيرية بشيء من التفصيل ليتعرف القارىء على طريقته في التعامل مع النصوص، وذلك لتعديل الانطباع الذي سيخلقه عرض النظرية العامة، لكن قد يكون من المفيد قبل البدء بهذا العرض المزدوج، أن أذكر بإيجاز، وعلى سبيل التقديم، كشفا بأعمال دريدا، وبالقضايا الرئيسية التي يتناولها كل منها.

درس دريدا الفلسفة، وهي الموضوع الذي يدرسه الآن في الإيكول نورمال سوبيريير بباريس. وقد نشر أول أعماله، وهو «أصل الهندسة» L'Origine de la géometrie عام١٩٦٢، وهو مقدمة طولها ١٧٠ صفحة لبحث كتبه الفيلسوف الألماني إدمند هوسيرل عن أصل الهندسة. وقد كان هوسيرل مهتما بالعلاقة بين الموضوعية المثالية للهندسة (ذلك أن «قوانين» الهندسة لا تعتمد على أي حادثة تاريخية أو تجريبية)، وبين وجودها التاريخي التجريبي (أفراد معنيون يقترحون قوانين أو براهين هندسية). وقد أجاب هوسيرل عن مسألة الكيفية التي تصبح فيها الهندسة موضوعا مثاليا بعد أن تكون فكرة في ذهن مشتغل بالهندسة بقوله إن اللغة، وبوجه خاص الكتابة بما تمتاز به من اللاشخصانية، هي شرط هذه الإمكانية. وقد بين دريدا، بتحليله الدقيق لاستراتيجيات هوسيرل وفرضياته المسبقة، أن فكرة هوسيرل، رغم تقديمها للغة على أنها هي الحل، تضم في ثناياها المشكلات التي ظن هوسيرل أنه

حلها. وقد غدت هذه المشكلات ـ مشكلات العلاقة بين الحدث والبنية، بين التجريبي والمثالي، بين النظام والأصل، بين الكلام والكتابة ـ غدت الموضوع الذي تناولته معظم كتب دريدا التالية.

فاز «أصل الهندسة» بجائزة فلسفية ولكنه لم يجتذب اهتماماً كبيراً خارج نطاق الفلاسفة المهتمين بهوسيرل والفينومينولوجية. غير أن دريدا سرعان ما أخذ ينشر المقالات في المجلات الفكرية الفرنسية، وفي عام١٩٦٧ فرض نفسه على المشهد الفكري بثلاثة كتب هي «في الكتابة» Of Grammatology و«الكتابة والاختلاف» Writing and Difference، و«الكلام والظواهر» Speech and Phenomena.

ولربما كان كتاب «في الكتابة» أشهر أعمال دريدا. وهو يتناول الطريقة التي يعطي فيها من يكتبون عن اللغة ميزة للكلام على الكتابة مثلما يتناول القضايا التي يتضمنها هذا الترتيب. ودريدا يبين في الكتاب أن الخصائص التي يقال إنها تميز الكتابة عن الكلام تنطبق على الكلام أيضا، ويبحث إمكان عكس الترتيب (وقد ألمح إلى ذلك في عنوان الكتاب حيث تعني كلمة Grammatology علم الكتابة)، وتوجيه نظرية اللغة لا نحو الكلام بل نحو الكتابة بشكل عام. والمؤلفان الرئيسان اللذان يتحدث عنهما هذا الكتاب هما فردينان دي سوسير، مؤسس علم اللغويات الحديث، وجان جاك روسو الذي كتب من بين الكتب الكثيرة التي كتبها بحثا بعنوان «مقال في أصل اللغة». وسأتحدث عن قراءة دريدا لسوسير بشيء من التفصيل عما قليل.

أما كتاب« الكتابة والاختلاف» فهو مجموعة من المقالات التي تتناول أعمال عدد من كبار الشخصيات المعاصرة والاتجاهات النظرية العامة التي يمثلونها: جان روسيه، والنقد الأدبي البنيوي، وميشيل فوكو، وإدمون جابيه، وإيمانويل لفيناس، وهوسيرل، وأنطوان أرتو، وفرويد، وجورج باتاي، وكلود ليفي شتراوس، والبنيوية في العلوم الإنسانية. وقد ظلت هذه المقالة الأخيرة عن ليفي شتراوس بسبب ظروف نشرها هي المقالة التي عرف بها دريدا بالدرجة الأولى لبعض الوقت في العالم الناطق بالإنجليزية، فقد كتبها دريدا

لمؤتمر عقد في جامعـة جونز هوبكنـز عام١٩٦٦ وترجمت إلى الإنجليـزية لكي تنشر في أعمال ذلك المؤتمر. وقد انتهى دريدا في هذه المقالة بعد أن حلل بعض المشكلات في منهج ليفي شتراوس إلى مقـابلة نظرتين للتفسير ـ إحـداهما تنظر إلى الخلف وتحاول أن تبني تصورا عن معنى أصلي أو حقيقـة أصلية، والأخرى تنظر إلى الأمام وتـرحب صراحة بعدم إمكان تثبيت المعنى. ومع أنـه يقول إننا عاجزون عن الاختيار ما بين البـديلين، إلا أنه فهم بشكل واسع على أنه يختار المسـار الثاني، وبـذا نظر إليـه بـاعتباره رسـول «التعـامل الحر» (مع الظواهـر والأفكار). كـذلك شكل الفصل الذي خصصه دريدا لفـرويد وللنماذج التي تضم الكتابة وتستعمل لتمثيل النفس نقطة ارتكاز أساسية للتفكير النظري في السنوات الأخيرة، وذلك إلى جانب المقالـة الخاصة بليفي شتراوس التي كانت لها أهمية تاريخية خاصة لأنها خلقت صورة معينة لدريدا.

وأمـا كتاب «الكـلام والظواهـر» فهو، على عكس الكتـابين الآخرين اللـذين يعـودان إلى عام١٩٦٧، عمل واحد مخصص للتحليل الفلسفي، ويتناول نظـرية هـوسيرل عن الرمـوز signs، وبشكل خـاص فكرتي الصـوت والحضور ودورهما ومكانتهما في الفينومينـولوجية. فهوسيرل يرى أن الرمـوز إشارات للمعنى مستمدة من غيرهـا ولا تقوم بـذاتها، وأن المعنى بدوره هـو مـا هو حـاضر في الوعي لحظـة الكـلام. وقد بين دريـدا أن المعنى، استنادا إلى وصف هـوسيرل نفسه للـزمن، لا يمكن أن يكون ــ كما أراد له ـ حضورا بسيطاً، شيئـا قائما بذاته، بـل هو دائما جزء من نظـام من «الآثـار» traces و«التقابـلات»، وهو نظام يفوق أي لحظـة راهنة. وتحليل دريدا هـو ما ندعوه الآن «تفكيكـا» لنص هوسيرل، برهـانا على أن منطق فكرة هوسيرل يلغي نفسه بحيث يتضمن مفارقة مـركزية عن التناقض، مما يشكل نظرة ثاقبة أساسية في المسألة التي هـي موضع النقاش. ولسوف تظهر الموضوعات التي يتناولها هـذا الكتاب ذو البيان النـاصع والدقة الفائقـة في ثنايا هـذا التعرض لتحليلات دريدا وجهوده العامة الأخرى.

هذه الكتب الثـلاثة جعلت من دريدا شخصيـة كبرى في المناقشات النظـرية التي سادت الحيـاة الفكرية الفرنسيـة في أواخر عقد الستينيـات. ومع أن معارضي

دريدا سلكوه في عداد البنيويين، إلا أنه ظل ينشر قراءات تبين المفارقات التي تقع فيهـا المواقف البنيويـة. وفي عام١٩٧٢ نشر ثلاثة كتب مـرة ثانيـة تتكون من مثل هذه القراءات وسواهـا، وهي: «حواشي الفلسفة» Marges de la Philosophie و«الانتشار» La Dissémination و«مواقف» Position.

يتكـون كتـاب «حـواشي الفلسفـة» من عشر مقـالات هي: "La Différance" وهي مقالة مهمة سأتناولها فيما بعد؛ "Ousia et Grammére" وتتناول بحث هايدغر عن ميتافيزيقا الحضور؛ "Le Puits et la Pyramide" عن نظرية هيغل في الرمز؛ "Les Fins de l'homme" حول مكانـة الإنسانية Humanism في ضـوء كتـابـات هـايـدغـر؛ "Le Cercle linguistique de Genéve" حول روسو وكوندياك وسوسير؛ "La forme et le vouloir dire" حول فينـومينولـوجية اللغـة عند هـوسيرل؛ "Le Supplément de copule" حول مشكـلات الكينونة اللغويـة والفلسفية؛ "La Mythologie blanche" وهي مقـالـة مهمة عن الاستعـارة والفلسفـة؛ "Qual quelle" حـول فكـرة «الأصل»، مع الإشارة إلى بـول فاليري وفـرويد؛ و"Signature, événement, contexet" حول ج. ل. أوستـن ومشكلة أفعـال الكلام. والكتـاب بمجمله كتاب في المحاجة الفلسفية الدقيقة.

أما كتاب «الانتشـار» الذي يضم ثلاث مقالات طول كل منهـا مائة صفحة ومقدمـة طويلة، فأسلـوبه أقل مبـاشرة وأقرب إلى الأدب من أسلوب سـابقيه. وهو يتناول مـا هو أدبي بالذات عندما نعني بـالأدبي تلك التأثيرات اللغوية التي لا تخضع للتحديد الفكري ولا يمكن اختزالها إلى مفهوم واضح المعالم. والمقدمة تناقش مشكلة المقدمات التي يفترض أنها عندمـا تقول ما يقوله الكتاب قبل أن يقوله تعطي للكتاب وحدة تكون هي جزءاً منه ولا تكون (أي من الكتاب الذي يضمها ومن النص الذي تسبقـه). والمقالة الأولى بعنوان "La Pharmacie de Platon" دراسة لفكرة الكتابة عند أفلاطون، ولكلمة pharmakon التي تعني «السم» و«العـلاج» معاً، وتلعب دورا استراتيجيا في منطـق نص أفلاطـون. أما مقالة La Double Séance فتبدأ باقتباس نص قصير من مالارميه لمناقشة فكرة

المحاكاة (التمثيل، التقليد) ومفارقاتها التي لا حل لها، بينما تعالج المقالة الأخيرة La Dissémination رواية تجريبية لفيليب سولير Sollers عنوانها Nombres لتفسر ظاهرة الانتشار ولتعطينا مثالا عليها. وهذه الظاهرة تدل على غزارة لغوية أو نصية لا تخضع لسيطرة المفاهيم أو للتحديد بواسطة هذه المفاهيم. وبينما تفترض فكرة الغموض إمكان تعدد المعاني والسيطرة عليها فإن فكرة الانتشار تعني البعثرة الدلالية التي تنتجها آثار مختلفة من التراتيب أو التشابهات التي لا يمكن السيطرة عليها أبدا. وكتاب الإنتشار هو، باستقصائه لهذه المشكلات، أصعب كتب دريدا، وأقلها جاذبية.

أما كتاب «مواقف» الذي يضم النصوص المكتوبة لثلاث مقابلات فهو كتاب شديد الوضوح، ولا شك أنه أفضل ما لدينا من المقدمات لفكر دريدا. والمقابلة الأولى بعنوان "Implication" تعليق عام على أعماله حتى عام١٩٦٧ . والثانية بعنوان "Sémiologie et grammatologie" حديث موجز عن نظرية الرمز ونقد دريدا لها. وأما المقالة الثالثة، وعنوانها «مواقف» فتضم شرحا لتفكيكية وملاحظات حول مواضيع عديدة أخرى، منها التاريخ والماركسية وجاك لاكان.

وفي عام١٩٧٤ نشر دريدا كتاب Glas، وهو كتاب ذاع صيته لطريقة عرض أفكاره إن لم يكن لما يضمه من أفكار. ففي العمود الأيسر من كل صفحة يجري دريدا تحليلا لمفهوم العائلة عند هيغل (بما في ذلك بالسلطة الأبوية، والمعرفة المطلقة، والعائلة المقدسة، والحمل الطاهر). أما في العمود الأيمن فيقابل مؤلف «فلسفة الحق» فيه جان جينيه، اللص والمنحرف جنسياً. وهنا ينسج دريدا مقتبساته من أعمال جينيه ومناقشاته لها مع تعليقاته على الصلة المزدوجة ومشكلة التوقيع (الإمضاء)، فضلا عن استقصاء يعتمد على التورية لكلمات يتصل بعضها مع بعضها الآخر بالتناظرات الصوتية والسلاسل الاشتقاقية. ويحفل هذا النص بالعلاقة الإشكالية بين العمودين، فهذه العلاقة موجودة دائما باعتبارها إمكانية، ولكنها علاقة لا يجري تأكيدها أبداً، ولا تؤدي إلى مركب يضمهما معاً، اللهم إلا بفعل إرادي من عند القارىء.

وهناك فضلا عن هذه الكتب مقالات عديدة لم يجمعها كتاب، تنتمي بشكل خاص إلى الفترة التي أعقبت نشر Glas، ولابد من ذكرها. فالمقالتان "Où Commence et comment finit un corps enseignant?" و"La Âge de Hegel" تعالجان تعليم الفلسفة وإطارها المؤسسي. ومقالة "Le Facteur de la vérité" تضم تحليلا مهما للاكان. وقد ظهرت مقالة "Êperons" حول نيتشه والأسلوب وفكرة المرأة وشروط التفسير في مجلد منفصل بترجمات إلى أربع لغات. ونجد في مقالة "Economimesis"تفكيكاً قوياً للنظرية الإستطيقية عند كانت والرومانسيين. وهي تشكل مع مقالة"Le Paregon" (١) حول العلاقة بين الإطار والمؤطر تقدما نظريا رئيسيا. وهناك أيضا مقالات عن موريس بلانشو وفرانسس بونج وكونديلاك، وفي كل منها ما يستحق النظر. وعلى القارىء الذي يعرف الفرنسية أن يبدأ بكتاب Position ومن ثم إلى النصوص التي تتناول مواضيعها المعلنة أمورا تهمه. أما الذي تنحصر قراءاته بما ترجم إلى الإنجليزية فقد يبدأ بالجزء الثاني من كتاب Of Grammatology، إلا إذا كانت معرفته بالفلسفة تمكنه من البدء بكتاب Speech and Phenomena لأن أفكاره، وطريقة عرضها أقرب إلى المعتاد.

ما هي طبيعة المشروع الذي تسهم فيه هذه الكتابات كلها؟ إن قراءات دريدا للنصوص المختلفة ونصوصه التي وضعها هو تشكل كلها استكشافات لمركزية الكلمة الغربية. وميتافيزيقا الحضور التي يمكن القول إن هذه النصوص تؤكدها وتزعزعها في آن واحد هي الميتافيزيقا الوحيدة التي نعرفها، وهي تكمن خلف تفكيرنا كله، ولكن يمكن القول أيضا إن هذه الميتافيزيقا تؤدي إلى مفارقات تتحدى تناسقها وتماسكها الفكري، ولذا فإنها تتحدى إمكان تحديد الوجود بوصفه حضوراً. وقد كتب دريدا ما معناه أن إطار تاريخ الميتافيزيقا. . .

«هو تحديد الوجود بوصفه حضورا بكل معاني هذه الكلمة. ومن الممكن أن نبين أن كل الكلمات المتصلة

---

(١) تجدها الآن منشورة مع غيرها من المقالات التي تتناول الفن في كتاب La Vérité en peinture الذي نشر عام 1978.

بالأساسيات والمبادىء أو بالمركز قد ظلت تسمي باستمرار ثابت حضور ـ سواء أكان اسمه eidos أو arché أو telos أو energeia أو ousia (الجوهر، الوجود، المادة، الذات)، أو كان altheia أو التعالي أو الوعي أو الضمير أو الله أو الإنسان، وما إلى ذلك (الكتابة والاختلاف).

وسيكون من المفيد أن أعطي ثلاثة أمثلة لإيضاح ما تتضمنه فكرة ميتافيزيقا الحضور. ففي الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر، إذن أنا موجود» تعتبر الأنا خارج مجال الشك لأنها حاضرة لنفسها في فعل التفكير. ولذا فإن مقولة «أنا موجود» ـ فيما يقول ديكارت ـ صحيحة بالضرورة كلما لفظتها أو تصورتها في عقلي. أو خذ مثالا ثانيا هو فكرتنا الشائعة أن اللحظة الراهنة هي ماهو موجود. المستقبل سوف يوجد والماضي وجد. ولكن حقيقة كل منهما تعتمد على حضور الحاضر: المستقبل حضور متوقع، والماضي حضور سابق. والمثال الثالث هو فكرة المعنى (عندما يخاطب بعضنا بعضاً) باعتباره أمرا حاضرا من وعي المتكلم يعبر عنه بعد ذلك بواسطة الرموز أو الإشارات: المعنى هو ما هو «في ذهن» المتكلم في اللحظة الحاسمة.

إن ميتافيزيقا الحضور ـ كما يتضح من هذه الأمثلة الثلاثة ـ أمر شائع مألوف، لكن ما قد يكون وضوحا هو الطريقة التي يظن بها أن طبيعة الأشياء وواقعها في الكون، ومنها ذلك العدد الذي لا يحصى من الأشياء التي تتعالى على أي لحظة من اللحظات ـ أن هذه الأشياء تقوم على هذا النوع من الحضور. فهذا ديكارت يحاول إثبات وجود النفس self (التي نعتبرها عادة صميم الفرد الدائم نسبياً) بدعوى أن هناك في كل لحظة من لحظات الوعي شيئا بالضرورة (أنا) يتصف بالوعي. كذلك فإن واقعية الشجرة تعتمد على حقيقة أن هنالك شجرة في الوقت س، والوقت ص، والوقت ع. إن وجودها سلسلة من لحظات الحضور. وعندما نقول ـ أخيراً ـ إن كلمة من الكلمات تعني كذا وكذا، فإنه يمكننا أن نقول إن هذا شكل من أشكال الاختزال لحقيقة مؤداها أن شخصا ما في الوقت س قد استعمل هذه الكلمة ليعني كذا وكذا، وهو المفهوم الذي كان حاضرا في ذهنه، وفي الوقت ص استعمل شخص آخر هذه الكلمة بالمعنى نفسه، وهكذا.

ولذا فإن الواقع يتشكل من سلسلة من الحالات الحاضرة. وهذه الحالات هي الأساس، هي المكونات الأساسية المعطاة التي يعتمد عليها تفسيرنا للعالم. وهذا الرأي قوي مقنع، ولكن ثمة مشكلة تظل تواجهه باستمرار. فعندما نستشهد بهذه الحالات أو لحظات الحضور التي نحسبها أساسية إلى هذا الحد نكتشف أنها تعتمد على غيرها بأشكال مختلفة. ولذا فإنها لا تصلح لأن تكون معطيات بسيطة لابد للتفسير من أن يقوم عليها.

خذ على سبيل المثال، انطلاق السهم. فإن ركزنا على سلسلة من الحالات الحاضرة فإننا سنجابه مفارقة: فالسهم في مكان معين في أي لحظة من اللحظات. إنه في مكان معين دائما ولا يتحرك. ولكن من حقنا أن نصر على أن السهم يتحرك في كل لحظة من اللحظات بين بداية انطلاقه ونهايتها. وعندما نركز على الحالات الحاضرة فإن حركة السهم لاتكون حاضرة، لا تكون من بين المعطيات. ويتبين أن الحركة، وهي حقيقة أساسية من حقائق عالمنا، لا يمكن تصورها إلا إذا كانت كل لحظة، كل حالة حاضرة، فيها آثار من الماضي والمستقبل. ويحتاج تفسير ما يحدث في أي لحظة من اللحظات إلى الرجوع إلى لحظات ليست حاضرة، ولذا فإن ثمة معنى حاسما يكون فيه غير الحاضر ساكنا في الحاضر ويشكل جزءا منه. وحركة السهم لا تواجهنا أبداً باعتبارها شيئا بسيطا وحاضرا يمكن أن يدرك بذاته. إنها دائما معقدة، وتقوم على الاختلاف، وتتضمن آثارا مما هو ليس الآن والآن.

إن هذه هي واحدة من المفارقات الشهيرة للفيلسوف اليوناني زينون. لكن هناك مفارقات أخرى قد لاتتصف بمثل هذه الصفة الدرامية، ولكنها لا تقل عنها من حيث صعوبة حلها مهما كان الحقل الذي نبحث فيه. ومن الممكن بشكل عام القول مع دريدا إنه ليس ثمة من شيء يكون حاضرا ببساطة. وكل ما نعتبره حاضرا معطى يعتمد لتحديد هويته على اختلافات وعلاقات لا يمكن أن تكون حاضرة. ولكن كون الاختلافات ليست حاضرة لا يعني أنها غائبة، ويبلغ من تشبع لغتنا بميتافيزيقا الحضور أنها لا تعطينا إلا هذا البديل فيما يبدو. إما أن يكون الشيء حاضراً أو أنه غائب. والنقد الدريدي لهذه الميتافيزيقا يتضمن

من بين مـا يتضمن تحديـد العنـاصر والمصطلحـات والـوظـائف التي يصعب تصورها، شأنها في ذلك شأن «الاختلافـات»، ضمن هذا الإطار، والتي لا تؤدي عند تباينهـا إلى بيان فساد ذلك الإطار بل إلى الإشارة إلى حـدوده. إن الاختلافات تقاوم الحديث عنها بمصطلحي التعارض المشكل من الحضور والغياب.

ولقد يتضح ذلك أكثر إذا تأملنا مثالا ثانيا من المفارقات التي تنشأ ضمن نظام التفكير هذا، ولهذا المقال أهمية في مجال الدلالة، وقد ندعوه بمفارقة البنية والحدث (أو aporia). فنحن نميل إلى اعتبار أن ما ندعوه معنى كلمة من الكلمات يعتمد على كـونها استعملت من قبل متكلمين في مناسبـات مختلفـة بنية التعبير عن هـذا المعنى أو نقله، ولذا فإننا قد نود القول إن ما يدعى بشكل عام ببنية اللغة ـ النظام العام لقـواعدها ومـا يطرد فيها ـ مستمـد من الأحداث، ويتحدد بمـوجبها، أي بأفعال الاتصـال. ولكننا لو أخـذنا هذه الفكـرة مأخذ الجد وبدأنـا بالبحث عن الأحداث التي يقال إنها تحدد البنيات لوجدنـا أن كل حدث من هذه الأحداث قد حددته بنيات سابقة، وجعلته ممكناً. فإمكان أن نعني شيئا بألفاظ أمر منوط ببنية اللغة قبل النطق بها. لا شك أن البنى هي أيضا دائما منتوجات، ولكن مهما عدنا إلى الخلف، وحتى عندمـا نفكر بمـولد اللغة نفسهـا، ونحاول أن نصنف حـادثة بدأت معها أول بنية فإننا نكتشف أننا لابد أن نفترض تنظيما سابقا وتمييزا سابقا بين مختلفات، ولن يستطيع إنسان الكهوف أن ينجح في ابتكار اللغة بجعله همهمة ما تعني شيئـا مثل «الطعـام» إلا إذا افترضنـا أن هـذه الهمهمـة تختلف عن همهمات أخرى، أو يمكن تمييـزها عنهـا وأن العالم كـان قد انقسم فعـلا إلى صنفي الطعام والـلاطعام. إن الـدلالـة تعتمد دائما على الاختـلاف: على المقـابلة، مثـلا، بين الطعام واللاطعام، وهي المقابلة التي تجعل من الممكن الدلالة على الطعام.

وعندمـا نفكر لا بالمفـاهيم بل بدوال لغـة من اللغات فإننا نجـد أن المبدأ نفسـه يصح. فسلسلة الأصـوات «بـات» مثلا لا يمكنهـا أداء وظيفتها رمـزاً باعتبـارها رمـزاً إلا لأنها تختلف عن« ذات، وفـات، ومات، وقـات، وباد، وبوت، الـخ». فالصـوت الذي نحدثـه عندمـا نلفظ كلمة «بـات» تضم في ثناياها آثـارا من هذه الرموز الأخرى التي لم نلفظها. وكما رأينـا في حالة الحركة

فإن ما هـو حاضر هـو ذاته معقـد يعتمد على سلسلـة من الاختلافـات. وقد توسع دريدا حول هذا الموضوع في« مواقف» :

«إن تفـاعل الاختـلافات يستتبع تـراكيب وإحـالات تمنع من وجـود عنصر بسيط في أي لحظـة من اللحظـات أو أي شكل من الأشكـال يكون حـاضراً بـذاتـه ولا يحيل إلا إلى نفسه. وسـواء في الخطـاب المكتوب أو المحكي فإنـه ليس ثمة من عنصر يمكنـه أن يكـون رمـزا دون الاتصـال بعنصر آخـر هـو أيضـا ليس حـاضرا ببساطـة. وهذا الاتصال معنـاه أن كل عنصر ـ فـونيم أو غرافيم ـ يتشكل بالإشارة إلى ما فيه من أثـر من عناصر أخرى من السلسلة أو النظـام. . . ولا شيء من العناصر أو النظـام يكون حـاضراً أو غائباً ببساطة.

إن الأحداث الدالة تعتمد على الاختلافات، ولكن هذه الاختلافات هي نفسها نتاج أحداث. وعندما يركز المرء على الاختـلافات فإنه يدرك اعتمادها على أحداث سابقة، وبـوسع المرء أن ينتقل جيئة وذهابا بين هذين المنظورين اللـذين لا يؤديان إلى وحدة. فكل منهما يظهـر خطأ الآخر في جدليـة لا حل لها. ودريدا يدعـو هذا التنقــل différance. فـالفعل الفـرنسي différer يعنـي «اختلف» و«أجـل»، والكلمة différance التي لم تكن موجودة من قبل في الفرنسية تلفظ كما تلفظ كلمة différence(التي تعني الاختـلاف) تماما. ولكن المقطع الأخير المتضمن لحـرف الـــ a ، وهو مقطع يرد في غير هذه الكلمة لتشكيل أسماء من أفعال، يجعل هذه الكلمـة كلمـة جـديـدة تعني الاختـلاف أو التأجيل. وهكـذا تعني différence اختـلافـاً سلبياً مـوجـوداً يشكل شرط الـدلالـة، وكـذلك فعلاً إيجابيـاً يـدل على الاختـلاف أو التأجيل الـذي ينتـج الاختـلافـات. وهنـاك كلمـة تتصرف كهـذه بالإنجليزيـة هي كلمة spacing التي تعني ترتيبا مكتمـلا مثلما تعني فعل توزيع (المساحـات أو الأمكنة) أو ترتيبها. ودريـدا يستعمل أحيانا المقـابل الفرنسي لهذه الكلمة الإنجليـزية espacement ولكـن différence أقوى وأفضـل لأن كلمة différence مصطلح أساسي من مصطلحـات نيتشه وفـرويد، وخاصـة سوسير،

فقـد وجـد هـؤلاء المفكـرون في بحثهم في نظم الـدلالـة أن عليهم أن يـركـزوا على الاختلافات والتمييزات. وتشويه دريدا الصامت لكلمة différence بإحـلال الـ a محل الـ e بمثابة حيلة قصد منها إبراز التعقيـد الإشكالي للدلالة بإنتاجه لما هو في لغتنا تناقض أكثر مما هو مفهوم concept.

والـ différance بكلماته هو:

«بنية وحـركة لا يمكن تصورهـا على أساس التعارض بين الحضـور والغياب. فـالـ différance هو التبـدي المنظم للاختـلافات، ولآثـار الاختلافـات وللـ spacing التي تشير العناصر بواسطتها إلى بعضها البعض.

وهذا الـ spacing هو النتاج (السلبي والإيجابي) للمسافات التي لايمكن بدونها للمصطلحات الكاملة أن تدل على شيء أو أن تقوم بوظيفتها (والـ a في différance تشير إلى هذا التردد بالنسبة للسلبية والإيجابية، أي تشير إلى ذلك الذي لا يمكن تنظيمه والتحكم فيه بذلك التعارض».

يحضرنـا هـذا الشرح الأولي لمفـارقـات الـدلالـة ولـدور الـ différance لاستقصاءات أخرى في نظرية اللغـة في قراءة دريدا لكتاب سوسير «دروس في علم اللغـة العام» الـذي تـرجم إلى الإنجليـزية سنـة ١٩٦٠، وسـوسير يعتبر بشكل عام أبا اللغويات الحديثة، وقـد شكلت تمييزاته المنهجية أساس الكثير من الفكـر النظري البنيوي. ولـذا فإن قـراءة هذا الكتاب يمكـن أن يكون لها دلالات مهمة. ولقد وجد دريـدا في سوسير نقداً قويا لميتافيـزيقا الحضور وما يدعوه دريدا بمركزية الكلمة logocentrism لكنه وجد في الوقت نفسه تأكيدا لامفر منـه لهذه المركزيـة، واتصالا لاخـلاص منه بها. وسـوف ألخص فيما يلي هاتين الحركتين أو اللحظتين على التوالي، ثم أنتقل إلى الحديث عن أهميتها.

يبدأ سوسير بتعريف اللغة بأنها نظام من الرموز signs ـ فالأصوات لاتعد لغة إلا إذا نقلت الأفكار أو عبرت عنها ـ ولـذا فإن المسألة الجوهرية عنده هي طبيعة الـرمز اللغوي: ما الـذي يعطي الرمز هـويته؟ يقول سوسير إن الـرموز تعسفية العـرف، وإن الرمز لا تحدده صفة جـوهرية فيه بل الاختـلافات التي تميزه عن سواه من الرموز، وكلما مضى سـوسير قدماً في بحثه هذا ازداد تأكيده

أن الرمز وحدة علائقية خالصة، وأن «اللغة ليس فيها صفات قائمة بذاتها بل اختلافات فقط (دروس في علم اللغة العام). وهذا مبدأ يختلف تمام الاختلاف عن مركزية الكلمة وميتافيزيقا الحضور. فهو يؤكد من ناحية أنه ليس ثمة من كلمات في النظام لها حضور بسيط مكتمل لأن الاختلافات لا يمكن أن تكون حاضرة. وهو يحدد الهوية من الناحية الثانية من خلال الغياب المعتاد وليس من خلال الحضور، أي أن الهوية، وهي حجر الزاوية في أي ميتافيزيقا، علائقية خالصة.

لكن فكرة سوسير هي في الوقت نفسه تأكيد قوي لمركزية الكلمة. ويتضح هذا بشكل يثير اهتمام دريدا الشديد في معالجة سوسير للكتابة التي يعطيها مكانة ثانوية بالمقارنة مع الكلام ويجعلها تستمد هذه المكانة من غيرها. فهدف التحليل اللغوي فيما يقول سوسير ليس هو الأشكال المكتوبة والمنطوقة من الكلمات، بل الأشكال المنطوقة فقط (المصدر المذكور). فما الكتابة إلا وسيلة لتمثيل الكلام، وسيلة تكنيكية، واسطة خارجية، ولذا فلا حاجة لأخذها بنظر الاعتبار عند دراسة اللغة.

قد تبدو هذه الفكرة فكرة بريئة نسبيا، ولكنها ـ كما يبين دريدا ـ ذات أثر بعيد في التراث الغربي من الفكر اللغوي، حيث يعتبر الكلام وسيلة اتصال طبيعية مباشرة بينما الكتابة هي واسطة غير مباشرة لتمثيل (المعاني في أصوات)، فالمتكلم والمستمع حاضران كل منهما للآخر، وتنطلق الكلمات من المتكلم باعتبارها الرموز العفوية التي تكاد أن تكون شفافة لفكرة الحاضر، والتي يمكن للمستمع أن يفهمها. أما الكتابة فتتكون من علامات فيزيائية منفصلة عن الفكر الذي قد يكون أدى إلى إنتاجها، وهي في العادة تؤدي وظيفتها في غياب المتكلم أو المستمع. والكتابة تدخلنا بشكل غير مؤكد إلى فكر الكاتب، ويمكن أن تظهر غفلا من اسم كاتبها دون الاتصال بمتكلم أو مؤلف، ولذا فإنها قد لا تبدو مجرد وسيلة من وسائل تمثيل الكلام بل قد تبدو ــ وبشكل أهم ــ تشويهاً أو تحريفاً للكلام. وهذه النظرة للكتابة قديمة قدم الفلسفة ذاتها، ففي فيدروس يذم أفلاطون الكتابة باعتبارها وسيلة اتصال مهجنة، إذ إنها بانفصالها عن أبيها أو عن

لحظة الأصل تتيح المجال لكل أنواع سوء الفهم، وسوء التفسير، لأن المتكلم ليس موجوداً ليفسر للمستمع ما يدور بذهنه.

وإعطاء الكلام الأفضلية على هذه الشاكلة باعتبار الكتابة تمثيلا طفيليا ناقصا له، معناه طمس بعض معالم اللغة، أو بعض مناحي وظيفتها، أو اطراحها جانبا. فإن كانت أمور كالبعد والغياب وسوء الفهم وعدم الصدق من صفات الكتابة، فإن من الممكن، بتمييز الكتابة عن الكلام، أن يشيد المرء نموذجا للاتصال يجعل معياره مثالا يتصل بالكلام ـ حيث يفترض أن المستمع قادر من حيث المبدأ على فهم ما يدور بذهن المتكلم بالضبط. وبالفعل فإن لهجة الحماس الأخلاقي التي تتخلل نقاش سوسير للكتابة تشير إلى أن شيئا مهما يشغله. فهو يتكلم عن «مخاطر» الكتابة وعن أن الكتابة «تخفي» اللغة، بل تغتصب أحيانا دور الكلام. و«طغيان الكتابة» قوي مدمر يؤدي مثلا إلى أخطاء في التلفظ يمكن وصفها بالمرضية، وبأنها إفساد للأشكال المحكية الطبيعية، أو مرض يصيبها. وعلماء اللغة الذين يعنون بالأشكال المكتوبة «يقعون في المصيدة». والكتابة، التي يفترض أن تكون وسيلة لخدمة الكلام، تهدد بتلويث صفاء النظام الذي تخدمه.

ولذا فإن العلاقة بين الكلام والكتابة أعقد مما بدا لنا في أول الأمر، والترتيب الطبقي الذي أعطى الأولية للكلام وجعل الكتابة معتمدة عليه اختل الآن بإمكان أن يكون الكلام غير مستقل عن الكتابة هو الآخر، وأن الكتابة قدتؤثر على الكلام مثلما قد تصيبه (بالمرض). وقد وصف دريدا بنية العلاقات الفاعلة هنا أو طريقة عملها في عدد من النصوص، خاصة عند روسو، ودعاها بكلمة شائعة في كتاب روسو، وهي منطق التكملة Logic of the supplément. والتكملة فيما يقول لنا معجم وبستر، «هي ذلك الذي يكمل أو يضيف». وعندما يقول روسو إن التربية تكمل الطبيعة، فإن ذلك ينتج مفهوما معقدا للطبيعة. فهي شيء مكتمل بذاته تضاف له التربية، وشيء ناقص، أو غير كاف لابد من أن يستكمل بالتربية حتى يكون هو نفسه حقاً. وفي هذه الحالة الأخيرة ـ وهذه نظرية جديرة بالإحترام ـ يُحتاج إلى التربية لتمكن الطبيعة الحقيقية من أن تظهر كما هي عليه. وهكذا فإن منطق التكملة يجعل الطبيعة هي الكلمة الأولى، يجعلها امتلاءً كان موجوداً منذ البداية،

ولكنه يكشف عن افتقار أو غياب كامن فيها، ويجعل التربية شيئاً خارجياً مضافاً ولكنه شرط أساسي لذلك الذي تكمله.

كذلك يتحدث روسو عن الاستمناء بوصفه «تكملة خطيرة»: فهو كالكتابة - إضافة تتصف بالشذوذ - للحياة الجنسية هذه المرة، وليس للغة - دون أن تغير في طبيعة الحياة الجنسية الطبيعية. لكن الاستمناء يعوض عن النشاط الجنسي الاعتيادي، أو يحل محله. وقدرته على أن يكون بديلا يشير إلى أنه قد يشترك بالصفات الطبيعية. ويتضح بالفعل أن ما يتصف به الاستمناء - التركيز على هدف جنسي متخيل واستحالة الحصول على هدف الرغبة المرغوب - يصح أيضا على الحياة الجنسية المعتادة التي توصف لحظاتها بشكل يجعلها تصبح صيغا من استمناء عام(٢).

إن منطق التكملة كما يصفه دريدا قوي وواسع الانتشار، وهو يجعل كل شيء نعتبره إنسانياً أمراً ممكناً: اللغة، العاطفة، المجتمع، الفن. وما أن ننتبه إلى وجوده حتى نراه يفعل فعله في أشد السياقات اختلافا. فنحن نتعامل مع منطق للتكملة عندما نرى شيئاً يتصف بالهامشية بالنسبة لآخر مكتمل - كالكتابة التي نعدها هامشية بالنسبة للكلام، وكالانحراف بالنسبة للحياة الجنسية السليمة - عندما نرى ذلك الشيء وقد حل محل الشيء المكتمل أو نعتبره قادرا على تكملته أو إكماله. عندئذ يمكننا أن نبين كيف أن الصفات التي تصورناها مميزة لما هو هامشي هي في الواقع الصفات التي تحدد هوية الموضوع المركزي الذي نحن بصدده، أي أن الاكتمال المزعوم مسكون منذ البداية بالـdifférance - أي بتجزؤ الاكتمال، وتأجيل تمامه. وسوف نرى عما قليل كيف أن الكتابة - تلك التكملة الهامشية - هي في الواقع الشرط المكون للغة ذاتها.

لقد عبر سوسير وغيره بحماس أخلاقي عن رفضهم الكتابة لأنهم اعتبروها مطابقة لبعض خصائص اللغة التي يودون إزاحتها عن طريقهم، ولكنها تهدد بالظهور ثانية باستمرار لأنها من خصائص اللغة بالتحديد. ولكن علينا ألا نستنتج من نقاش دريدا أن سوسير وأسلافه أخطأوا في الرفع من شأن الكلام على حساب الكتابة وحسب، فقد كانت هذه الخطوة ضرورية لميتافيزيقانا:

---

(٢) أنظر حول هذين المثالين الفصل الخاص بـ«مخاطر التكملة» في كتاب «في الكتابة».

«لا تعتمد أفضليـة الصوت على اختيـار كان يمكـن نتفاداه. بل هي تستجيب للحظة من النظـام (أو لنقل من «حياة التاريخ» أو من الـوجود بـاعتبـاره علاقـة مع الـذات). وقد هيمن نظـام سماع (أي فهم) المرء لنفسه وهو يتحدث من خلال المادة الصوتية التي تقدم نفسهـا على أنها دال لا خارجي، لا دنيوي، ولـذا فإنه دال لا هو بالتجـريبي ولا بالعرضي - هيمن هـذا النظام بالضرورة على تـاريخ العالم في حقبـة كاملـة من حقبـه، بل إنه أنتج فكـرة العالم، وفكـرة أصل العالم التي تنشـأ من الاختلاف بين الـدنيوي واللادنيـوي، بين الخارج والداخـل، وبين المثال والـلامثال، بين المتعالي والتجريبي، الخ» (في الكتابة).

إن هذه لـدعاوى عريضة. ولقـد تتضح أكثر إذا لاحظنا أن متعـارضات مثل الخارج والداخل، والمتعـالي والتجريبي، والـدنيوي والـلادنيوي تعتمـد على نقطة تمييز أو على خط فـاصل يكون فيه الـداخل مثلا منفصـلا عن الخارج. لكن هذا التعارض لا يمكنـه أن يوجـد إلا بالنسبـة لنقطة التمييز تلك، وهـي النقطة التي تسيطر على التمييز بين الداخل والخارج. ودعوى دريدا هي أن لحظة الكلام التي يكون فيهـا الدال والمدلول، أو الصوت والمعنى، غير منفصلين، والتي يبـدو فيها الـداخل والخارج، أو المادي والـلامـادي متحـدين، هـذه اللحظـة هي النقطـة المرجعية التي يمكن إرجاع كل هذه التمييزات التي هي جوهـرية لميتافيزيقانا لها. وأي إخلال بمكانة الكلام المتميزة يهدد هذه البنية الميتافيزيقية برمتها.

والسبب الذي يجعل لحظة الكلام قادرة على لعب هذا الدور هو أنها النقطة أو اللحظة الـوحيدة فيما يبـدو التي يكون فيهـا الشكل والمعنى حاضرين في الـوقت نفسـه. فقد تكـون الكلمات المكتـوبة عـلامات فيـزيـائية يجب على القـارىء أن يفسرها وينفخ فيها الحياة ويعطيها المعاني التي يراها صحيحة، والتي لا يبدو أنها أعطيت في الكلمات نفسهـا. ولكنني عنـدمـا أتكلم فإن كلماتي لا تكـون أشيـاء مـادية خـارجيـة أسمعهـا أولا ثم أفسرها، إذ يبـدو لي أنها لحظـة النطق بها دوال شفافـة تتساوق مع أفكاري. والـوعي لحظة الكلام يبـدو حاضرا لذاتـه، وتقدم

المفاهيم نفسها مباشرة باعتبارها مدلولات تعبر عنها كلماتي للآخرين. ويبدو أن الصوت هو التبدي المباشر للفكر، فيكون بذلك نقطة الالتقاء بين المادي والعقلي، بين الجسم والروح، بين التجريبي والمتعالي، بين الخارج والداخل، الخ. وهذا هو ما يدعوه دريدا بنظام s'entendre parler أي نظام سماع المرء لنفسه وهو يتحدث، وفهم نفسه: كلماتي تعطيني أفكاري مباشرة، وقد اعتبر هذا الشكل من حضور الذات، من دائرة فهم الذات، هو نموذج الاتصال بشكل عام ـ ما يتشكل منه الاتصال عندما لا تعتوره صعوبات خارجية، أو أشكال من التشويش. والحضور هو حجر الزاوية في نظرية اللغة والاتصال، بينما تكون الكتابة ـ حين تعرف بمصطلحات الحضور ـ ناقصة، أو تكون في أفضل حالاتها استعادة غير مباشرة للحضور.

لقد أعطى الصوت مكانته المتميزة ليمكن التعامل مع اللغة من وجهة نظر الحضور ــ وهذه خطوة ضرورية إذا ماكان للوصف أو التحليل أن يمضيا في طريقهما، لأن التعرف على الرموز يستتبع القدرة على فهم المعاني، لكن التركيز على هذه الأمور التي يفترض أنها حاضرة يكشف دائما أنها مسكونة بالـ différance أو متصفة بالغياب. فسوسير يزيح الكتابة جانبا ليتمكن من التعامل مع الوحدات الصوتية خالصة بسيطة، ولكن الكتابة تعود في لحظة حاسمة: أي عندما يجد أن عليه أن يفسر طبيعة الوحدات اللغوية. فكيف يفسر المرء قيام الوحدات اللغوية على التمييز بينها وبين ما عداها فقط؟ «بما أن وضعا مطابقاً لهذا الوضع موجود أيضا في الكتابة، التي هي نظام آخر من الرموز، فإننا سنستخدم الكتابة لعقد بعض المقارنات التي ستوضح المسألة برمتها» (دروس في علم اللغة العام) [٣]. فالحرف t مثلا يمكن أن يكتب بطرق عديدة مادام مختلفا شكله عن الحرف d و i و f و l الخ، وليس هناك في الحرف t من الصفات الأساسية التي لابد من الإحتفاظ بها، فهوية هذا الحرف علائقية خالصة.

وهكذا يتضح أن الكتابة التي زعم سوسير أنها يجب ألا تكون موضوعا للبحث اللغوي تقوم على المبادىء التي يقوم عليها الكلام نفسه وأنها تعطينا

(٣) انظر «في الكتابة»، ص ٥٢ ـ ٥٣.

أفضل توضيح لطبيعة الوحدات اللغـوية. أي أننا نجد في نص سـوسير هنا مثالا على عملية تدعى «تفكيك الـذات» ، وهي عملية يكشف النـص فيها عن بنيته، يكشف عن أن هذه البنية هي عملية بـلاغية وليست أساسا متينا. فقد بين عرض سوسير لأفكاره بعد أن أقام ترتيبا جعل فيه الكتابة أمرا مستمدا من الكلام، أن هذه العلاقة يمكن عكسها، وقدم لنا الكلام باعتباره نوعا من الكتابة، أو تبديا للمبادىء التي تتحكم بالكتابة. وهنا نرى «منطق التكملة» وهو يكتشف في تطوير نص سـوسير نفسه. ونكتشف كذلك أن الهامشي هو بهامشيته من صفات موضوع النقاش الأساسية.

وقـد أثبت دريدا بتتبعـه لتفـاعل الكلام والكتـابـة عند سـوسير وغيره من المفكرين من أمثال روسو وهوسيرل وليفي شتراوس وكـونديـاك أن الكلام نفسه شكل من أشكال الكتابـة إذا كانت للكتابة هذه الصفات التي تـرتبط تقليديا بها. فوحدات الكـلام لا تتصف فقط بصفة العلائقية التي تبـدو على أشدها كما يقول سوسير، لأن صفة الغياب التي كـان يظن أنها تميز الكتابة عن الكلام هي بالذات صفة الـرموز قاطبة. فحتى يكون أي شكل رمزاً فـلا بد له من أن يكون قـابلا للتكـرار ـ قـابلا للإنتـاج أو لإعادة الإنتـاج ـ حتى في غيـاب نية الاتصال. ومن طبيعة أي رمز أن يكون قـابلا للتكرار، أن يكون قادرا على أداء وظيفته حتى في حـال انفصاله عن أي معنى مقصـود، كما لو أنه كان عـلاقة مجهولة الهويـة. فالصرخة مثلا لا تصبح رمزاً إلا إذا كـان يمكن تقليدها»، أو الاستشهـاد بها، أو إنتـاجهـا على أنها أمثـال من الأمثلـة. ومـادامت هـذه الإمكـانية، وهي واحـدة من الإمكـانيـات التي تتمتع بها الكتـابة كما نصفهـا تقليديا، ترافق الرمز باستمـرار فإن الرمز يمكن التعامل معه بشكل مرض كما نتعـامل مع الصوت بـاعتباره حضـورا للذات. ولـو عكسنا الترتيب لأمكننـا التعامل مع الكلام بوصفه نوعـا من أنواع الكتابة، أو طالما تعين علينا الآن أن نتـوسع في فكرة الكتـابة لتشمل الكـلام، قـد نتكلم ـ على غـرار دريدا ــ عن الــarchi-écriture أو الكتابة الأصليـة، أو الأولية التي تشكل شرط الكلام والكتابة بالمعنى الضيق.

والسبب الدقيق وراء محاولة أصحاب النظريات اللغوية جعل الكتابة معتمدة على الكلام هو أن اللغة كتابة أولية، وأن الحضور يختلف دائما ويتأجل. وعكس دريدا التفكيكي للترتيب المعتاد يعني أننا بدلا من أن نقيم نظريتنا على أساس كلام نعتبره مثاليا ــ خاصة في دائرة سماع المرء نفسه وهو يتكلم، حيث يبدو أن المعاني تحضر مباشرة عند نطق الكلمات ـ وبدلا من أن نتعامل مع الكلام الفعلي أو النصوص الحقيقية كما لو أنها أمثلة مخففة على ما يجري في هذه العملية، قد نعتبر اللغة ــ بدلا من ذلك ـ تبديا للاختلافات وانتشارا للآثار والتكرارات التي تجعل المعنى ممكنا تحت ظروف يمكن وصفها، ولكن لا يمكن استنفادها.

على أن المنظور الجديد الذي ينتجه هذا لا يشكل علما جديدا أو علم لغويات متحرر من مركزية الكلمة. فرغم أن مفهوم الكتابة الأولية هذا تشير إليه فكرتا «اعتباطية الرمز» والاختلاف، «إلا أنه لا يمكن الاعتراف به موضوعاً لعلم. فهو ذلك الشيء الذي لا يسمح لنفسه بأن يختزل إلى شكل من أشكال الحضور. فالحضور يرتب كل موضوعية الموضوع، وكل علاقات المعرفة» (في الكتابة).

إن الأفكار التي تدخل في تشكيل علم من العلوم تستمد كلها من نظام الحضور، من حيث إنها تجعل حركة الـ différance في نقطة ما متعلقة بشيء مستقل متطابق مع ذاته. فالموضوعية على سبيل المثال حضور قابل للتكرار: هي إمكانية التبدي المتكرر لأشياء أو مواقف متطابقة مع ذاتها. ونقد مركزية الكلمة لا يقوم إلا على تلك المركزية ذاتها التي يسعى لتحطيمها لأنه يتضمن المحاجة والبرهان، ويلجأ إلى الأدلة أو إلى أفكار عن التجربة. أي أنه يظل داخل النظام كاشفا عن الـ aporias أو التناقضات التي تمنعه (أي النظام) من أن يكون نظاما تام الاتساق. ولذا فإن من المستحيل التوصل إلى علم جديد للدلالة أو للمعنى لا يقع ضمن دائرة مركزية اللغة.

«يمكن للمرء أن يقول بداهة إن افتراضات ميتافيزيقية مسبقة ستكون موجودة مع الموتيفات النقدية[٤] في كل مقولة

(٤) أي تتضمن نقداً لمركزية الكلمة (الشرح لكَلَر نفسه).

سيميوطيقية، أو نظام للبحث، وذلك لأنها كلها تحتل إلى حد ما اللغة نفسها، أو قل النظـام اللغوي نفسه. ولاشك أن علم الكتابة grammatology لن يكون علما آخر مشحونا بمحتوى جـديـد، أو بعالم واضح المعـالم بين الحدود، بل سيكـون هـو الممارسة الواعية لهذه القسمة النصية»(مواقف).

وهذا يعني أن التفكيكية تأخذ على عاتقهـا قراءة مزدوجة: فهي تصف الطرق التي تضع بـواسطتها المقـولات التي تقـوم عليها أفكـار النص الـذي تحلله (هـذه التفكيكة) موضع التساؤل، وتستخدم نظـام الأفكار التي يسعى النص في نطاقها إلى أن ينتج مركبات فكرية كالـ différance والتكملة، وهي المركبـات التي تضع هي الأخرى اتسـاق ذلك النظام مـوضع التساؤل. ولكن استنـاد كل من نصوص دريدا نفســه والنصوص التـي قرأهـا على هذه المزاوجـة بين المسلمات الميتافيـزيقية والموتيفـات النقديـة يؤدي إلى نشـوء مشكلـة لم يكن حلها حـلا مرضيـا إلى الآن: فكيف نصف الاختلاف (إن كان ثمة من اختلاف) بين مـا يدعوه دريدا بالقسمة النصية في نص غـراماتولـوجي والقسمة النصيـة في كتابات أخـرى، أو بين تزاوج الموتيفـات في كتـابـات دريـدا ذاتها، وتـزاوجهـا في كتـابـات غيره من أصحـاب النظريات المعاصرين الذين ينتقدهم؟

ستتضح أهمية هذا السـؤال إذا نظرنا إليه من زاويـة أخرى. فكثيرا ما تفسر القراءات التفكيكيـة على أنها هجوم على الكتـاب الذين تتنـاولهم لأنها تكشف عما عندهم من تنـاقضات مع أنفسهم، أو عن وجود عـوامل تفكيك ذاتية في كتاباتهم، لأننا اعتدنا على اعتبار أن التناقض مع الذات يفسد القيمة الفكرية لجهودهم. ولكن إذا كان التناقض مع الذات أمراً لا محيد عنه فيما يقول دريدا ـ أو لا محيد عنـه في أي نص يطمح إلى بحث مشكلات كبرى على الأقل ـ فما الاتجاه الـذي يتعين علينا اتخاذه تجاه هـذه النصـوص؟ إن لهجـة دريدا نفســه تتباين فيما يبدو: فهـو يتعامل مع هوسيرل، وهايدغر، وسـوسير باحترام يفوق الاحترام الـذي يبديـه نحو روســو وليفي شتراوس اللذين يبين نـواقصها بلغـة تتصف بـالاستهـانـة في كثير من الأحيـان. والتركيـز على نـواقص كـاتب من الكتاب أمر ممكن على الدوام لأن. . .

«الكاتب يكتب بلغة ومنطق لا يمكن لخطابه بطبيعته أن يهيمن على نظامهما وقوانينهما تمام الهيمنة. إنه لا يستعملها إلا بترك ذاته تنقاد لهما بشكل من الأشكال، وإلى حد معين. وعلى القراءة أن تستهدف دائما علاقة ما لم يدركها الكاتب بين ما يسيطر عليه وما لا يسيطر عليه من أنساق اللغة التي يستعملها» (في الكتابة).

ومن الممكن للمرء باستمرار أن يستغل الإمكانية الإستراتيجية أو البلاغية التي تمكنه من التشديد على غفلة الكاتب عما يقوله نصه، ولكن مادامت أن البنى التي يكشفها المرء هي في النص الذي كتبه الكاتب فإن مسألة «وعي» الكاتب بهذه البنى تصبح أمراً غير ذي بال. ولقد بين بول دي مان (٥) بالفعل أن دعوى «تصحيح» عمى روسو لا يمكن أن تكون استراتيجية بلاغية مادامت نظرات دريدا الثاقبة في قراءته لروسو مستمدة كلها من نصوص روسو نفسه: هذه الدعوى ليست أكثر من قصة جيدة.

ولكن إن لم تبين القراءة التفكيكية «الأخطاء» التي ارتكبها روسو، فهل يصح هذا على ليفي شتراوس وغيره من أصحاب النظريات الحديثة الذين تضم كتاباتهم هم أيضا موتيفات نقدية إلى جانب المسلمات الميتافيزيقية؟ تماثل معالجة دريدا للكتابات البنيوية وما بعد البنيوية معالجته لسوسير إلى حد بعيد. ولقد انبثق عن اللغويات البنيوية السوسيرية أول دافع منهجي لمعالجة غيرها من نظم الظواهر كما لو أنها «لغات» ظواهر كالأسطورة وقواعد القربى، والطوطمية عند ليفي شتراوس، واللاوعي عند لاكان، و«نحو السرد أو نحو» العمل الأدبي عند بارت، والنظام المعرفي الخاص بحقبة من حقب التاريخ بوصفها نحواً يولد إمكانات للخطاب عند فوكو. ولذا فإن دريدا يجد ـ كما نتوقع ـ في البنيوية وما بعد البنيوية، ذلك المزيج من المسلمات الميتافيزيقية والموتيفات النقدية الذي وجدته قراءته المزدوجة عند سوسير.

فمن ناحية كانت القوة النقدية في هذه الأعمال هائلة. فقد شددت أعمال بارت وليفي شتراوس وفوكو ولاكان ـ إضافة إلى نصوص نيتشه وفرويد وسوسير

---

(٥) في الفصل المعنون «بلاغة العمى» من كتاب العمى والبصيرة (١٩٧١).

التي استندت إليهـا بطبيعة الحال على الاختلاف، وعلى نظم الاختـلاف وقوضت فكـرة النفس self باعتبارها ذاتا أو وعيـا يمكن أن يكونا مصدرا للمعنى أو مبدأ للتفسير. فكما بين فوكـو: «أزاحت بحـوث التحليل النفسي وعلم اللغـويـات والأنثروبولوجيا الذات عن المركز بـالنسبة لقوانين رغبتها، وأشكال لغتها، وقواعد سلوكها، وآثار خطابها الأسطوري أو الخيالي» (علم آثار المعرفة). وإن شئنا وضع الأمـر بشكل تخطيطي أوضح قلنا إن الأفكـار التي تستشهد بشكل من الأشكـال بأسبقية الاختـلاف في أي حقل من هذه الحقـول جعلت الذات شيئـا يتشكل من تفـاعل النظم أو ينتج عنهـا وليس شيئـا يتحكم بـالوعـي الذي هـو سيـد النظم ومصدرها النهائي. والمعنى يفسر على أنه نتيجة نظام الاختلافات الكامن. ولكن مجرد البـدء بفكرة وجـود النظـام ومجرد السعي للتفسير يضمنـان أن هذا الخطـاب النقدي لا يستطيع الخلاص من ميتافيزيقا الحضور.

هذه الضرورة لا يمكن اختزالها» فيما يقول دريدا:

«وعلينا أن ننظر في كل مدلـولاتها بعناية. ولكن إذا لم يكن بوسع أحد الخلاص منها ولم يكن بـوسع أحد نتيجة لذلك أن يتحمل مسؤولية الإذعان لها مهما بلغت درجة هذا الإذعان من الصغـر، فإن هـذا لا يعني أن كل طـرق الإذعـان لها تتمتع بالـدرجة نفسها من الأهميـة. فنوعية الخطـاب، وخصبه ربما يقـاسان بـالنسبة إلى الصرامـة النقديـة التي ينظر بها إلى هـذه العلاقة بتـاريخ الميتافيزيقا، وبالمفـاهيم الموروثة... والمسألة هي مسألـة الإثـارة الصريحة والمنظمة لمشكلـة مكـانة خطـاب يستمـد من تراث مـا مصادره الضروريـة لتفكيك ذلك التراث نفسه» (الكتابة والاختلاف).

ينصب نقـد دريدا لمعـاصريـه الأربعـة على تقاعسهم عن التمعـن في مكانـة خطابهم بالصرامة الكافية على غرار ما يفعله دريدا نفسه باستمرار، وهو لا يطالب «بوعي» للطبيعة الإشكالية لمشروعهم، فهـذا متوافر لديهم بكثرة، وهم منغمسون في نقد للمعرفة والحقيقة والموضوعية والحضور، وينتجون في الوقت نفسه تحليلات تثير الإعجـاب للمنتجـات الثقافيـة والنشـاطـات الإنسانيـة. ووعيهم بمشكلـة

خطابهم الذي يـدعي المعرفة بينما هو يضـع المعرفة نفسها موضـع التساؤل، قضية غير ذات بال بمعنى من المعـاني، وهذا الوعي من وجهة نظـر دريدا يجب أن ينتج عنه تساؤل صارم عن صحة مقولاتهم، ممـا سيؤدي إلى زعزعة هذه المقولات. وهذا التسـاؤل لابد أن يخلف أثـراً (sillage) في النص، كما يحدث في نصـوص دريـدا نفسه، حيث يحل الـdifférance محل الـdifférence وحيث يدخل الكلام تحت راية الكتابة الأولية criture-arch، والتكملة تتابع منطقها الإشكالي.

يبدأ ليفـي شتراوس، فيما يقول دريدا، بـاستراتيجية تبشر بـالخير، ويعمل ضمن نظام يضعـه هو مـوضع التساؤل، «محتفظا في حقـل البحث التجريبي بكل المفاهيم القديمة، مبينا هنا وهنـاك في الوقت نفسه قصورها، معتبرا إياها وسـائل أو آلات مـازالت لها بعض الفائدة»، متنـازلا بـذلك عن التـوصل إلى الحقيقة، ومسميـا عمله نفسه بأنـه «أسطورة عن الأسـاطير». ولكنه لا يمضي قدما ويتسـاءل عما إذا كانت كل الأساطير عن الأساطير متسـاوية. «فما لم يثر المرء هذه المشكلـة فإنه يقضي على نفسه بـأن يحول خطيئة الفلسفة المزعـومة إلى خطأ غير مـرئي ضمن عالم الفلسفـة» (المصـدر نفسـه). فما هي المكانـة التي تحتلها أسطورة ليفي شتراوس نفسه؟

لكن حالة فوكو أوضح حتى من حالـة ليفي شتراوس. فدراساته التاريخية قوة نقديـة جبارة تكشف عـن شروط الإمكان لعدد كبير مـن الممارسات الخطابيـة التي تدعي الاستناد إلى الحقيقة، ولكن فوكو لا يوضح أبداً طبيعة العلاقات التي توجد بين خطابه هو وبين النظـام المعرفي. فبعد أن يتعرف فوكو على الطبيعـة الإشكالية لمشروعه الفكري يبدو أنه يقنع بالغوص في مـا يدعوه بالمنهجية الوضعية السعيدة. وهكذا فإنه عندما يكتب تـاريخ الجنون فإنه يكشف عن قصور مفهوم «العقل» أو «الصحة العقلية» التي تحدد بمـوجبه مفهوم الجنون، ولكن من الـواضح فيما يقول دريدا أن محاولة فوكو نفسـه لا يمكن أن تكون إلا محاولة أخرى من محاولات العقل لتحديد مفهوم الجنون وليست مشروعا من نوع آخر. (المصدر نفسه)

إن المشكلة في حالة لاكان، الذي يكشف بحثه في منطق الدال عن مشابه لما تجده في أعمال دريدا، هـي مكانـة «الحقيقة». إذ يدعـي لاكان ــ فيما يقول دريدا ــ أنه يكشف لنا عن فـرويد الحقيقي، ويعـرض التحليل النفسي وكأنه

محاولة لاكتشـاف حقيقة الذات أو النفس. والحقيقة ــ مفصولة عن المعـرفة ـ عند لاكان «تتحدد باستمرار باعتبـارها كشفا أو إماطة لثام، أي أنها بالضرورة حضور، أو عـرض لما هو حـاضر» (مواقف). ولقـد يبنى اللاوعي كأنـه لغة، ولكن هـذه اللغة هي عنـد لاكان خـاضعة للسيطـرة، ولا تخضع للانتشـار. ويدعو لاكـان في قراءاته لقصة بـو «الرسالة المسروقـة» للنظام والحقيقة بتعبيره البليغ الموجز: «الـرسالـة تصل دائما إلى هدفهـا». أما دريـدا فيجيب في نقده لتلك القراءة: إنها دائما قـد لا تصل» (Le Facteur de la vérité)[٦]. إن تفاعلات اللغة لن تخضع أبدا للسيطـرة رغم أن خطاب لاكان الذي يأبى على السيطرة يبدو أنه مصر على السيطرة عليها.

أما حـالة رولان بـارت فتختلف لأن بارت نفسه تخلى عما دعـاه يومـا من الأيام «بحلم العلمية» الذي سعت أعماله الأولى إلى تحقيقه، وأخذ، منذ كتاب S/Z على الأقل، ينكـر أن لغته تحتل أي مكـانـة متميزة أو يمكنهـا ادعـاء السيطرة على مـا تبحثه. ودريدا لم يكتب صراحة عن الموقف الـذي اتخذه بارت أو عن نمط كتابته (رغم أن تناوله للنقـد الأدبي البنيوي في بحثه المعنون "Force et signification" في كتاب «الكتـابة والاختـلاف» ينطبق على أعمال بارت الأولى). ولكن در يـدا قد يأسف لقبـول بارت الظـاهر للتميـز بين الخطاب العلمي أو الفلسفي من جهـة، والخطـاب الأدبي من الجهة الأخـرى، وذلك بنقل ولائه من الأول للثاني صراحـة، فقد قال دريدا في سياق آخر: «ما أود تأكيده هو أن الانتقال إلى ما وراء الفلسفة لا يتم عن طريق طيّ صفحـة الفلسفة بل بالاستمرار بقـراءة الفلاسفة بشكل معين» (الكتـابة والاختـلاف). ويرى دريـدا أن استمـرار الاتصال بـالمفاهيم الفلسفيـة ومحاولة قـراءتها قراءة تفكيكية سيفضي بنا إلى خطـاب أجدى وأقوى في هـذه الأيام من التراجع الصريح نحو الخطاب الأدبي.

إن إحدى القضـايا المركـزية التي تثيرهـا أعمال دريدا هـي قضية العـلاقة بين الخطـابين الأدبي والفلسفي. ومن الممكن القـول إن الفلسفة ظلت تعتمـد دائما في وجودها على تصور ما للخطـاب الأدبي، وإن سعيها لاستبعاد أنواع من اللغة على

(٦) انظر بث بـاربره جـونسن الممتع بعنوان: «الاطار المرجعي: : بـو، لاكان، دريـدا» في مجلة ييل للدراسات الفرنسية، العددين ٥٥ ـ ٥٦ (١٩٧٧).

أنها قصصية أو بلاغية، أو إن صلتها بالحقيقة ملتوية أو إشكالية كان دائما بمنزلة الحركة التي تخلصت الفلسفة بواسطتها منذ أفلاطون من بعض المشكلات، وعملت بذلك على تحديد هويتها. فإقامة مثل هذا التعارض بين الفلسفي والأدبي كانت بمنزلة الوسيلة التي أدركت بها الفلسفة التهديد الذي تمثله اللغة لنشاطاتها (واحتوته). فالفلسفة تطرد ذلك التهديد بقولها إن هنالك عالما آخر يمكن للغة أن تكون فيه لغوية بالقدر الذي يحلو لها، ثم بمعاملة ذلك العالم على أنه عالم غير مستقل بذاته، عالم إشكالي، غير جدي. ولقد حلمت الفلسفة كثيرا بإيجاد وسيلة منطقية خالصة للتعبير تحميها من كيد الكلمات وميولها الاستعارية. ولقد قال أصحاب المنطق الوضعي في تنازلهم للميتافيزيقا باعتبارها خطابا يتخبط في أحابيل لغته هو، أو نظاما من الاستعارات نسيت طبيعته الاستعارية، قالوا إن جانبا كبيرا من الفلسفة كان خطابا أدبيا علاقته بالحقيقة غير مباشرة في أفضل الأحوال، وحاولوا بوضعهم لهذا النوع من اللغة جانباً أن يضعوا أنفسهم ضمن خطاب حرفي شفاف غير أدبي. ولقد تكررت هذه الحيلة بأشكال متعددة. فحتى أولئك الذين دعوا أنفسهم «فلاسفة لغة عاديين» وكان يتوقع منهم أن يأخذوا اللغة كلها باعتبارها حقل دراستهم، أقاموا موقفهم بازاحتهم لقدر كبير من النشاط اللغوي جانبا بحجة أن هذا النشاط «أدبي» أو «غير جدي»(٧).

إن التعارض بين الأدبي والفلسفي ماهو إلا صيغة أخرى من التعارض بين الكتابة والكلام. إذ تعزى خصائص معينة من خصائص اللغة للكتابة/ للأدب، بحيث يمكن التعامل معها على أنها طفيلية أو غير مستقلة بذاتها، من أجل الإبقاء على صلة الكلام/ الفلسفة بالفكر أو الحقيقة خالصة مباشرة. لكن الكلام والفلسفة مشوبان دائما بالكتابة/ الأدب. وما تفعله تفكيكية دريدا في الحالتين هو أنها تعكس الترتيب بإظهارها للمفهوم المفضل باعتباره حالة خاصة من المفهوم الثاني. فلقد وضعت الفلسفة نفسها على صلة مباشرة باللوغوس (الكلمة) بجعلها الآخر نمطا من الخطاب القصصي أو البلاغي، لكن ماقام به نيتشه على

(٧) انظر مقالة دريدا بعنوان «Signature, Event, Context» في مجلة Glyph (بولتيمور، مريلاند)، العدد الأول (١٩٧٧)، وكذلك في كتابه «هامش الفلسفة»، حيث يرد نقاش دريدا لهذه الحيلة عند ج. ل. أوستن.

سبيل المثال في بعض نصوصه من إثبات أن الفلسفة هي أيضا بنية بلاغية تقوم على قصص fictions تولدها اللغة المجازية يجعلنا نقول إن هناك ما قد ندعوه بالأدب الأولي أو الأصلي الذي هو الشرط المشترك لوجود كل من الأدب والفلسفة. إن الفلسفة لا تستطيع الهرب من البلاغي، من الأدبي، من اللغوي. ولقد بينت قراءات دريدا حقاً أن ما يدعى بالنصوص الفلسفية يبلغ أعلى درجات الفطنة والدقة عندما تدرس مجازاته واستراتيجيته البلاغية بعناية فائقة. وعلى العكس من ذلك فإن النصوص التي تعرف عادة بأنها نصوص أدبية تكشف عن قدرة هائلة على تفكيك الفلسفي بمجرد الاعتراف بأهمية أنماط المنطق الخاصة بها، كمنطق التكملة على سبيل المثال(٨).

إن ما فعله دريدا من إعادة تفكيكية للترتيب هو تدخلات استراتيجية لا تمهد لقيام علم جديد (فالغراماتولوجيا -فيما يقول- هو اسم لسؤال)، بل تمارس ضغطا على نظام من المفاهيم وتخل به لتجعل مسلماته وأوجه قصوره بادية للعيان. وتركز قراءات دريدا في العادة على مصطلحات لا يوليها الشراح أي أهمية ولكنها تكشف من طريقة عملها المزدوجة عن منطق إشكالي يتجاوز حدود النظام الصريح في النص ويقوضه، ومصطلحات مثل supplément وpharmakon وhymen وentame وdifférence وغيرها هي مصطلحات غير ثابتة تعمل على مستويين لا يجعلان التركيب الموحد ممكناً، وبذا فإنها تمكن الباحث من زعزعة الإستراتيجية التي يعتمدها النص وتفضح مسلماته.

والصبغة «الأدبية» لكتابات دريدا، وهي صبغة صارخة في أي عمل مثل Glas بما يضمه من مزاوجات وتتبع للسلاسل الدالة، مصدرها في العادة تلك القوة التي يستمدها من هذه الدوال التي يمكنها -على شاكلة مصطلح التكملة- أن تربط في نص من النصوص بين معنيين لا يتواءمان، ولكن يمكن استخدامهما معاً في تطوير الأفكار. واستغلال القوة مزدوجة الإشكالية التي ينتجها تفاعل الدوال هذا يمكن دريدا من استقصاء حدود مركزية الكلمة، فما ندعوه «التكنيك

(٨) لمزيد من البحث انظر كتابي القادم: The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction [نشر هذا الكتاب لاحقا سنة ١٩٨١ (المترجم)]

الأدبي» أو اللحظة الأدبية عندما تنتج تورية مثل différence مزاوجة لمعنيين لا يتحدان، هو أيضا في حقيقة الأمر لحظة فلسفية من الطراز الأول: مجافاة لمعقولية مركزية الكلمة عن طريق إدخال مركب لا يشكل مفهوما concept لأنه متناقض واعتبار هذا المركز عماد نظام فكري معين.

وقراءات دريدا تمزج ما نعتبره عادة الأثر الأدبي للغة بالدقة الفلسفية في أنقى أشكالها دون السعي إلى التوفيق بينهما. وما يعطي كتابات دريدا قوتها الخاصة هو هذا المزج: فهو يقيم حججه ضمن نظام فلسفي خاص، ولكنه يحاول في الوقت نفسه من خلال خصوصية اللغة أن يكسر ذلك النظام وأن يتجاوزه. يقول:

«وهكذا يتضمن تفكيك الفلسفة العمل ضمن شجرة العائلة التي تنتمي مفاهيمها لها ــ أي من داخلها وبأدق ما يكون عليه العمل ــ ولكن العمل أيضا من منظور خارجي لا تستطيع الفلسفة تسميته أو وصفه. ويتضمن هذا التفكيك كذلك تحديد ما قد يكون هذا التاريخ قد أخفاه أو منعه، فظهر بصفته تاريخا من هذا الكبت الذي للفلسفة مصلحة فيه. وسينتج عند هذه النقطة، من خلال هذه الحركة المخلصة العنيفة، جيئة داخل الفلسفة (أعني الفلسفة الغربية) وذهابا خارجها، سينتج عمل نصي يكون مصدرا لمتعة عظيمة»(مواقف).

ــ متعة عظيمة لكل أولئك الذين تحدوهم الرغبة ولديهم الصبر لمتابعة أفكار نصوص تزعزع أرسخ مقولات حياتنا الفكرية أو تقوض أركانها.

ببيلوغرافيا

ولد جـاك دريدا قرب مدينة الجزائر سنة ١٩٣٠ ، وتلقى علومه في الإيكول نورمال سوبيريير في باريس ، وهو يُدرس الآن تاريخ الفلسفة هناك .

BOOKS

L'Écriture et la différence (Paris, 1967); English translation, Writing and Difference (Chicago, 1978)

La Voix et la phénomène (Paris, 1967); English translation, Speech and Phenomena (Evanston, Ill., 1973)

De la grammatologie (Paris, 1967); English translation, Of Grammatology (Baltimore, Md., and London, 1977)

La Dissémination (Paris, 1972)

Marges de la philosophie (Paris, 1972). English translations of certain essays from this collection have appeared in various places. There has been no complete translation.

Positions (Paris, 1972). An English translation of the title interview in this volume appeared in Diacritics, vol. II, no. 4 and vol. III, no. 1.

L'Archélogie de la frivole (Paris, 1976). The introduction to an edition of Condillac's Essai sur l'origine de la connaissance humaine published in 1973.

Glas (Paris, 1974)

Éperons. Les styles de Nietzsche (Venice, 1976). Includes translation in English. Subsequently also published in Paris in a French edition.

La Vérite en peinture (Paris, 1978)

TRANSLATION

Édmund Husserl, L'Origine de la géométrie, translated with an introduction by Derrida (Paris, 1962); English transalation, Edmund Husserl's 'Origin of Geometry' (Stony Brook, N.Y., 1978)

There are valuable discussions of Derrida in English by Gayatri Spivak with her translation of Of Grammatology (see above); by Paul de Man in Blindness and Insight (New York, 1971); and by Richard Rorty, 'Philosophy as a Kind of Writing,' in New Literary History, Autumn 1978).

المحرر في سطور

جون ستروك

* كان يعمل مساعد تحرير في مجلة Times Literary Supplement .
* مؤلف كتابي The French New Novel (١٩٦٩) و Paper Tigers : The Ideal Fictions of Jorge Luis Borges (١٩٧٧).

المترجم في سطور

د. محمد حسن عصفور

* دكتوراه في الأدب الإنجليزي من جامعة إنديانا ١٩٧٣ .
* أستاذ الأدب الإنجليزي في الجامعة الأردنية وجامعة الإمارات العربية المتحدة.
* شغل منصب رئيس قسم اللغة الإنجليزية وآدابها في الجامعة الأردنية لعدة سنوات، وهو الآن رئيس قسم اللغة الإنجليزية وآدابها في جامعة الإمارات العربية المتحدة.
* ترجم عدة كتب من الإنجليزية وإليها، وفازت ترجمته لكتاب «البدائية» بجائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي.
* ترجم كتاب «تشريح النقد» لنورثرب فراي الذي نشرته الجامعة الأردنية سنة ١٩٩١ .

صدر عن هذه السلســـلة

١ـ الحضارة	تأليف : د/ حسين مؤنس	ينـــاير ١٩٧٨
٢ـ اتجاهات الشعر العربي المعاصر	تأليف : د/ إحسان عباس	فبرايــر ١٩٧٨
٣ـ التفكير العلمي	تأليف : د/ فؤاد زكريا	مــارس ١٩٧٨
٤ـ الولايات المتحدة والمشرق العربي	تأليف : / أحمد عبدالرحيم مصطفى	أبريــل ١٩٧٨
٥ـ العلم ومشكلات الإنسان المعاصر	تأليف : د/ زهير الكرمي	مايـــو ١٩٧٨
٦ـ الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها	تأليف : د/ عزت حجازي	يونيـــو ١٩٧٨
٧ـ الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية	تأليف : / محمد عزيز شكري	يولـــيو ١٩٧٨
٨ـ تراث الإسلام (الجزء الأول)	ترجمة : د/ زهير السمهوري تحقيق وتعليق : د/ شاكر مصطفى مراجعة : د/ فؤاد زكريا	أغسطس ١٩٧٨
٩ـ أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة	تأليف : د/ نايف خرما	سبتمـبر ١٩٧٨
١٠ـ جحا العربي	تأليف : د/ محمد رجب النجار	أكتوبر ١٩٧٨
١١ـ تراث الإسلام (الجزء الثاني)	ترجمة : { د/ حسين مؤنس د/ إحسان العمد } مراجعة : د/ فؤاد زكريا	نوفـمبر ١٩٧٨
١٢ـ تراث الإسلام (الجزء الثالث)	ترجمة : { د. حسين مؤنس د/ إحسان العمد } مراجعة : د/ فؤاد زكريا	ديسمبر ١٩٧٨
١٣ـ الملاحة وعلوم البحار عند العرب	تأليف : د/ أنور عبدالعليم	ينايــر ١٩٧٩
١٤ـ جمالية الفن العربي	تأليف : د/ عفيف بهنسي	فـبراير ١٩٧٩
١٥ـ الإنسان الحائر بين العلم والخرافة	تأليف : د/ عبدالمحسن صالح	مـارس ١٩٧٩
١٦ـ النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية	تأليف : د/ محمود عبدالفضيل	أبـريل ١٩٧٩
١٧ـ الكون والثقوب السوداء	إعداد : رؤوف وصفي مراجعة : زهير الكرمي	مايــو ١٩٧٩
١٨ـ الكوميديا والتراجيديا	ترجمة : د/ علي أحمد محمود مراجعة : { د/ شوقي السكري د/ علي الراعي }	يونـيو ١٩٧٩
١٩ـ المخرج في المسرح المعاصر	تأليف : / سعد أردش	يولـيو ١٩٧٩

٢٠ـ التفكير المستقيم والتفكير الأعوج	ترجمة حسن سعيد الكرمي مراجعة : صدقي حطاب	أغسطس ١٩٧٩
٢١ـ مشكلة إنتاج الغذاء في الوطن العربي	تأليف : د/ محمد على الفرا	سبتمبر ١٩٧٩
٢٢ـ البيئة ومشكلاتها	تأليف : { رشيد الحمد د/ محمد سعيد صباريني	أكتوبر ١٩٧٩
٢٣ـ الرق	تأليف : د/ عبدالسلام الترمانيني	نوفمبر ١٩٧٩
٢٤ـ الإبداع في الفن والعلم	تأليف : د/ حسن أحمد عيسى	ديسمبر ١٩٧٩
٢٥ـ المسرح في الوطن العربي	تأليف : د/ علي الراعي	يناير ١٩٨٠
٢٦ـ مصر وفلسطين	تأليف : د/ عواطف عبدالرحمن	فبراير ١٩٨٠
٢٧ـ العلاج النفسي الحديث	تأليف : د/ عبدالستار ابراهيم	مارس ١٩٨٠
٢٨ـ أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي	ترجمة : شوقي جلال	أبريل ١٩٨٠
٢٩ـ العرب والتحدي	تأليف : د/ محمد عماره	مايو ١٩٨٠
٣٠ـ العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة	تأليف : د/ عزت قرني	يونيو ١٩٨٠
٣١ـ الموشحات الأندلسية	تأليف : د/ محمد زكريا عناني	يوليو ١٩٨٠
٣٢ـ تكنولوجيا السلوك الإنساني	ترجمة : د/ عبدالقادر يوسف مراجعة : د/ رجا الدريني	أغسطس ١٩٨٠
٣٣ـ الإنسان والثروات المعدنية	تأليف : د/ محمد فتحي عوض الله	سبتمبر ١٩٨٠
٣٤ـ قضايا أفريقية	تأليف : د/ محمد عبدالغني سعودي	أكتوبر ١٩٨٠
٣٥ـ تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (١٩٣٠ـ ١٩٧٠)	تأليف : د/ محمد جابر الأنصاري	نوفمبر ١٩٨٠
٣٦ـ الحب في التراث العربي	تأليف : د/ محمد حسن عبدالله	ديسمبر ١٩٨٠
٣٧ـ المساجد	تأليف : د/ حسين مؤنس	يناير ١٩٨١
٣٨ـ تكنولوجيا الطاقة البديلة	تأليف : د/ سعود يوسف عياش	فبراير ١٩٨١
٣٩ـ ارتقاء الإنسان	ترجمة : د/ موفق شخاشيرو مراجعة : زهير الكرمي	مارس ١٩٨١
٤٠ـ الرواية الروسية في القرن التاسع عشر	تأليف : د/ مكارم الغمري	أبريل ١٩٨١
٤١ـ الشعر في السودان	تأليف : د/ عبده بدوي	مايو ١٩٨١
٤٢ـ دور المشروعات العامة في التنمية الاقتصادية	تأليف : د/ علي خليفة الكواري	يونيو ١٩٨١
٤٣ـ الإسلام في الصين	تأليف : فهمي هويدي	يوليو ١٩٨١
٤٤ـ اتجاهات نظرية في علم الاجتماع	تأليف : د/ عبدالباسط عبدالمعطي	أغسطس ١٩٨١

٤٥ـ حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي	تأليف : د/ محمد رجب النجار	سبتمـــبر ١٩٨١
٤٦ـ دعوة إلى الموسيقا	تأليف : د/ يوسف السيسي	أكتوبـــر ١٩٨١
٤٧ـ فكرة القانون	ترجمة : سليم الصويص مراجعة : سليم بسيسو	نوفمـــبر ١٩٨١
٤٨ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان	تأليف : د/ عبدالمحسن صالح	ديسمبر ١٩٨١
٤٩ـ صراع القوى العظمى حول القرن الأفريقي	تأليف : صلاح الدين حافظ	ينايـــر ١٩٨٢
٥٠ـ التكنولوجيا الحديثة والتنمية الزراعية	تأليف : د/ محمد عبدالسلام	فبرايـــر ١٩٨٢
٥١ـ السينما في الوطن العربي	تأليف : جان ألكسان	مـــارس ١٩٨٢
٥٢ـ النفط والعلاقات الدولية	تأليف : د/ محمد الرميحي	أبريـــل ١٩٨٢
٥٣ـ البدائية	ترجمة : د/ محمد عصفور	مايـــو ١٩٨٢
٥٤ـ الحشرات الناقلة للأمراض	تأليف : د/ جليل أبو الحب	يونيـــو ١٩٨٢
٥٥ـ العالم بعد مائتي عام	ترجمة : شوقي جلال	يوليـــو ١٩٨٢
٥٦ـ الإدمان	تأليف : د/ عادل الدمرداش	أغسطس ١٩٨٢
٥٧ـ البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية	تأليف : د/ أسامة عبدالرحمن	سبتمـــبر ١٩٨٢
٥٨ـ الوجودية	ترجمة : د/ إمام عبدالفتاح	أكتـــوبـر ١٩٨٢
٥٩ـ العرب أمام تحديات التكنولوجيا	تأليف : د/ انطونيوس كرم	نـــوفمبر ١٩٨٢
٦٠ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الأول)	تأليف : د/ عبدالوهاب المسيري	ديسمبر ١٩٨٢
٦١ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الثاني)	تأليف : د/ عبدالوهاب المسيري	ينـــايـــر ١٩٨٣
٦٢ـ حكمة الغرب	ترجمة : د/ فؤاد زكريا	فبرايـــر ١٩٨٣
٦٣ـ الإسلام والاقتصاد	تأليف : د/ عبدالهادي علي النجار	مـــارس ١٩٨٣
٦٤ـ صناعة الجوع (خرافة الندرة)	ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد	إبـــريل ١٩٨٣
٦٥ـ مدخل إلى تاريخ الموسيقا المغربية	تأليف : عبدالعزيز بن عبد الجليل	مـــايـــو ١٩٨٣
٦٦ـ الإسلام والشعر	تأليف : د/ سامي مكي العاني	يـــونيـــو ١٩٨٣
٦٧ـ بنو الإنسان	ترجمة : زهير الكرمي	يـــوليـــو ١٩٨٣
٦٨ـ الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية	تأليف : د/ محمد موفاكو	أغسطس ١٩٨٣
٦٩ـ ظاهرة العلم الحديث	تأليف : د/ عبدالله العمر	سبتمبر ١٩٨٣
٧٠ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) القسم االأول	ترجمة : د/ علي حسين حجاج مراجعة : د/ عطيه محمود هنا	أكتـــوبـر ١٩٨٣
٧١ـ الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي	تأليف : د/ عبدالمالك خلف التميمي	نـــوفمبر ١٩٨٣
٧٢ـ حكمة الغرب (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ فؤاد زكريا	ديسمبر ١٩٨٣

٧٣ـ التخطيط للتقدم الاقتصادي والاجتماعي	تأليف : د/ مجيد مسعود	ينـــايـــر ١٩٨٤
٧٤ـ مشاريع الاستيطان اليهودي	تأليف : أمين عبدالله محمود	فبرايــــر ١٩٨٤
٧٥ـ التصوير والحياة	تأليف : د/ محمد نبهان سويلم	مـــارس ١٩٨٤
٧٦ـ الموت في الفكر الغربي	ترجمة : كامل يوسف حسين	أبـــريل ١٩٨٤
	مراجعة : د/ إمام عبدالفتاح	
٧٧ـ الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا	تأليف : د/ أحمد عتمان	مـــايـــو ١٩٨٤
٧٨ـ قضايا التبعية الإعلامية والثقافية	تأليف : د/ عواطف عبدالرحمن	يـــونيـــو ١٩٨٤
٧٩ـ مفاهيم قرآنية	تأليف : د/ محمد أحمد خلف الله	يـــوليـــو ١٩٨٤
٨٠ـ الزواج عند العرب (في الجاهلية والإسلام)	تأليف : د/ عبدالسلام الترمانيني	أغسطس ١٩٨٤
٨١ ـ الأدب اليوغسلافي المعاصر	تأليف : د/ جمال الدين سيد محمد	سبتمبر ١٩٨٤
٨٢ـ تشكيل العقل الحديث	ترجمة : شوقي جلال	أكتـــوبـــر ١٩٨٤
	مراجعة : صدقي حطاب	
٨٣ـ البيولوجيا ومصير الإنسان	تأليف : د/ سعيد الحفار	نـــوفمبر ١٩٨٤
٨٤ـ المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية	تأليف : د/ رمزي زكي	ديسمبر ١٩٨٤
٨٥ـ دول مجلس التعاون الخليجي ومستويات العمل الدولية	تأليف : د/ بدرية العوضي	ينـــايـــر ١٩٨٥
٨٦ـ الإنسان وعلم النفس	تأليف : د/ عبدالستار إبراهيم	فبرايــــر ١٩٨٥
٨٧ـ في تراثنا العربي الإسلامي	تأليف : د/ توفيق الطويل	مـــارس ١٩٨٥
٨٨ـ الميكروبات والإنسان	ترجمة : د/ عزت شعلان	أبـــريل ١٩٨٥
	مراجعة : { د/ عبدالرزاق العدواني، د/ سمير رضوان }	
٨٩ـ الإسلام وحقوق الإنسان	تأليف : د/ محمد عماره	مـــايـــو ١٩٨٥
٩٠ـ الغرب والعالم (القسم الأول)	تأليف : كافين رايلي	يـــونيـــو ١٩٨٥
	ترجمة : { د/ عبدالوهاب المسيري، د/ هدى حجازي }	
	مراجعة : د/ فؤاد زكريا	
٩١ـ تربية اليسر وتخلف التنمية	تأليف : د/ عبدالعزيز الجلال	يـــوليـــو ١٩٨٥
٩٢ـ عقول المستقبل	ترجمة : د/ لطفي فطيم	أغسطس ١٩٨٥
٩٣ـ لغة الكيمياء عند الكائنات الحية	تأليف : د/ أحمد مدحت إسلام	سبتمبر ١٩٨٥
٩٤ـ النظام الإعلامي الجديد	تأليف : د/ مصطفى المصمودي	أكتـــوبـــر ١٩٨٥

٩٥ ـ تغيّر العالم	تأليف : د/ أنور عبدالملك	نـــوفبر ١٩٨٥
٩٦ ـ الصهيونية غير اليهودية	تأليف : ريجينا الشريف ترجمة : أحمد عبدالله عبدالعزيز	ديسمبر ١٩٨٥
٩٧ ـ الغرب والعالم (القسم الثاني)	تأليف : كافين رايلي ترجمة : { د/ عبدالوهاب المسيري د/ هدى حجازي مراجعة : د/ فؤاد زكريا	ينـايـر ١٩٨٦
٩٨ ـ قصة الأنثروبولوجيا	تأليف : د/ حسين فهيم	فبرايـــر ١٩٨٦
٩٩ ـ الأطفال مرآة المجتمع	تأليف : د/ محمد عماد الدين إسماعيل	مـــارس ١٩٨٦
١٠٠ ـ الوراثة والإنسان	تأليف : د/ محمد علي الربيعي	أبـــريل ١٩٨٦
١٠١ ـ الأدب في البرازيل	تأليف : د/ شاكر مصطفى	مـايـــو ١٩٨٦
١٠٢ ـ الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية	تأليف : د/ رشاد الشامي	يـونيـو ١٩٨٦
١٠٣ ـ التنمية في دول مجلس التعاون	تأليف د/ محمد توفيق صادق	يـوليـو ١٩٨٦
١٠٤ ـ العالم الثالث وتحديات البقاء	تأليف جاك لوب ترجمة : أحمد فؤاد بلبع	أغسطـس ١٩٨٦
١٠٥ ـ المسرح والتغير الاجتماعي في الخليج العربي	تأليف : د/ إبراهيم عبد الله غلوم	سبتمبر ١٩٨٦
١٠٦ ـ «المتلاعبون بالعقول»	تأليف : هربرت . أ . شيللر ترجمة : عبدالسلام رضوان	أكتـوبـر ١٩٨٦
١٠٧ ـ الشركات عابرة القومية	تأليف : د/ محمد السيد سعيد	نـــوفمبر ١٩٨٦
١٠٨ ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ علي حسين حجاج مراجعة : د/ عطية محمود هنا	ديسمبر ١٩٨٦
١٠٩ ـ العملية الإبداعية في فن التصوير	تأليف : د/ شاكر عبدالحميد	ينـايـر ١٩٨٧
١١٠ ـ مفاهيم نقدية	ترجمة : د/ محمد عصفور	فبرايـــر ١٩٨٧
١١١ ـ قلق الموت	تأليف : د/ أحمد محمد عبدالخالق	مـــارس ١٩٨٧
١١٢ ـ العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث	تأليف : د/ جون . ب . ديكنسون ترجمة : شعبة الترجمة باليونسكو	أبـــريل ١٩٨٧
١١٣ ـ الفكر التربوي العربي الحديث	تأليف : د/ سعيد إسماعيل علي	مـايـــو ١٩٨٧
١١٤ ـ الرياضيات في حياتنا	ترجمة : د/ فاطمة عبدالقادر المما	يـونيـو ١٩٨٧

١١٥ ـ معالم على طريق تحديث الفكر العربي	تأليف : د/ معن زيادة	يـوليـو ١٩٨٧
١١٦ ـ أدب أميركا اللاتينية قضايا ومشكلات (القسم الأول)	تنسيق وتقديم : سيزار فرناندث مورينو ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد مراجعة : د/ شاكر مصطفى	أغسطس ١٩٨٧
١١٧ ـ الأحزاب السياسية في العالم الثالث	تأليف : د/ أسامة الغزالي حرب	سبتمبر ١٩٨٧
١١٨ ـ التاريخ النقدي للتخلف	تأليف : د/ رمزي زكي	أكتوبر ١٩٨٧
١١٩ ـ قصيدة وصورة	تأليف : د/ عبدالغفار مكاوي	نوفمبر ١٩٨٧
١٢٠ ـ سيكولوجية اللعب	تأليف : د/ سوزانا ميلر ترجمة : د/ حسن عيسى مراجعة : د/ محمد عماد الدين إسماعيل	ديسمبر ١٩٨٧
١٢١ ـ الدواء من فجر التاريخ إلى اليوم	تأليف : د/ رياض رمضان العلمي	ينـاير ١٩٨٨
١٢٢ ـ أدب أميركا اللاتينية (القسم الثاني)	تنسيق وتقديم : سيزار فرناندث مورينو ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد مراجعة : د/ شاكر مصطفى	فبراير ١٩٨٨
١٢٣ ـ ثقافة الأطفال	تأليف : د/ هادي نعمان الهيتي	مارس ١٩٨٨
١٢٤ ـ مرض القلق	تأليف : د/ دافيد . ف . شيهان ترجمة : د/ عزت شعلان مراجعة : د/ أحمد عبدالعزيز سلامة	أبريل ١٩٨٨
١٢٥ ـ طبيعة الحياة	تأليف : فرانسيس كريك ترجمة : د/ أحمد مستجير مراجعة : د/ عبد الحافظ حلمي	مايو ١٩٨٨
١٢٦ ـ اللغات الأجنبية (تعليمها وتعلمها)	تأليف : { د/ نايف خرما د/ علي حجاج	يونيو ١٩٨٨
١٢٧ ـ اقتصاديات الإسكان	تأليف : د/ إسماعيل إبراهيم درة	يوليو ١٩٨٨
١٢٨ ـ المدينة الإسلامية	تأليف : د/ محمد عبدالستار عثمان	أغسطس ١٩٨٨
١٢٩ ـ الموسيقا الأندلسية المغربية	تأليف : عبدالعزيز بن عبدالجليل	سبتمبر ١٩٨٨
١٣٠ ـ التنبؤ الوراثي	تأليف : { د/ زولت هارسيناي ريتشارد هتون ترجمة : د/ مصطفى إبراهيم فهمي مراجعة : د/ مختار الظواهري	أكتوبر ١٩٨٨

١٣١ ـ مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاسلام	تأليف : د/ أحمد سليم سعيدان	نوفمبر ١٩٨٨
١٣٢ ـ أوروبا والتخلف في أفريقيا	تأليف : د/ والتر رودني	ديسمبر ١٩٨٨
	ترجمة : د/ أحمد القصير	
	مراجعة : د/ إبراهيم عثمان	
١٣٣ ـ العالم المعاصر والصراعات الدولية	تأليف : د/ عبدالخالق عبدالله	يناير ١٩٨٩
١٣٤ ـ العلم في منظوره الجديد	تأليف : روبرت م . اغروس / جورج ن . ستانسيو	فبراير ١٩٨٩
	ترجمة : د/ كمال خلايلي	
١٣٥ ـ العرب واليونسكو	تأليف : د/ حسن نافعة	مارس ١٩٨٩
١٣٦ ـ اليابانيون	تأليف : إدوين رايشاور	أبريل ١٩٨٩
	ترجمة : ليلى الجبالي	
	مراجعة : شوقي جلال	
١٣٧ ـ الاتجاهات التعصبية	تأليف : د/ معتز سيد عبدالله	مايو ١٩٨٩
١٣٨ ـ أدب الرحلات	تأليف : د/ حسين فهيم	يونيو ١٩٨٩
١٣٩ ـ المسلمون والاستعمار الاوروبي لأفريقيا	تأليف : عبدالله عبدالرزاق ابراهيم	يوليو ١٩٨٩
١٤٠ ـ الانسان بين الجوهر والمظهر (نتملك أو نكون)	تأليف : إريك فروم	أغسطس ١٩٨٩
	ترجمة : سعد زهران	
	مراجعة : د/ لطفي فطيم	
١٤١ ـ الأدب اللاتيني (ودوره الحضاري)	تأليف : د/ أحمد عتمان	سبتمبر ١٩٨٩
١٤٢ ـ مستقبلنا المشترك	إعداد : اللجنة العالمية للبيئة والتنمية	أكتوبر ١٩٨٩
	ترجمة : محمد كامل عارف	
	مراجعة : علي حسين حجاج	
١٤٣ ـ الريف في الرواية العربية	تأليف : د/ محمد حسن عبدالله	نوفمبر ١٩٨٩
١٤٤ ـ الإبداع العام والخاص	تأليف : الكسندرو روشكا	ديسمبر ١٩٨٩
	ترجمة : د/ غسان عبدالحي أبو فخر	
١٤٥ ـ سيكولوجية اللغة والمرض العقلي	تأليف : د/ جمعة سيد يوسف	يناير ١٩٩٠
١٤٦ ـ حياة الوعي الفني (دراسات في تاريخ الصورة الفنية)	تأليف : غيورغي غانشف	فبراير ١٩٩٠
	ترجمة : د/ نوفل نيوف	
	مراجعة : د/ سعد مصلوح	
١٤٧ ـ الرأسمالية تجدد نفسها	تأليف : د/ فؤاد مُرسي	مارس ١٩٩٠

(ظهر هذا العدد في أغسطس ١٩٩٠، وانقطعت السلسلة بسبب العدوان العراقي الغاشم على دولة الكويت، ثم استؤنفت في شهر سبتمبر ١٩٩١ بالعدد ١٥٣)

١٦٦ـ الأمومة : نمو العلاقات بين الطفل والأم	تأليف : د/ فايز قنطار	أكتوبر ١٩٩٢
١٦٧ـ تاريخ الدراسات العربية في فرنسا	تأليف د/ محمود المقداد	نوفمبر ١٩٩٢
١٦٨ ـ بنية التورات العلمية	تأليف : توماس كون ترجمة : شوقي جلال	ديسمبر ١٩٩٢
١٦٩ ـ تاريخ الكتاب (القسم الاول)	تأليف : د/ الكسندر ستيبشفيتش ترجمة : د/ محمد م. الأرناؤوط	يناير ١٩٩٣
١٧٠ ـ تاريخ الكتاب (القسم الثاني)	تأليف : د/ الكسندر ستيبشفيتش ترجمة : د/ محمد م. الأرناؤوط	فبراير ١٩٩٣
١٧١ ـ الأدب الأفريقي	تأليف : د/ علي شلش	مارس ١٩٩٣
١٧٢ ـ الذكاء الاصطناعي واقعه ومستقبله	تأليف : آلان بونيه ترجمة : د/ علي صبري فرغلي	أبريل ١٩٩٣
١٧٣ ـ المعتقدات الدينية لدى الشعوب	أشرف على التحرير جفري بارندر ترجمة : د/ إمام عبدالفتاح إمام مراجعة : د/ عبدالغفار مكاوي	مايو ١٩٩٣
١٧٤ ـ الهندسة الوراثية والأخلاق	تأليف : ناهدة البقصمي	يونيو ١٩٩٣
١٧٥ ـ سيكولوجية السعادة	تأليف : مايكل أرجايل ترجمة : د/ فيصل عبدالقادر يونس مراجعة : شوقي جلال	يوليو ١٩٩٣
١٧٦ ـ العبقرية والإبداع والقيادة	تأليف : دين كيث سايمنتن ترجمة : د/ شاكر عبدالحميد مراجعة : د/ محمد عصفور	أغسطس ١٩٩٣
١٧٧ ـ المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين	تأليف : د/ شكري محمد عياد	سبتمبر ١٩٩٣
١٧٨ ـ الكون	تأليف : د/ كارل ساغان ترجمة : نافع أيوب لبّس مراجعة : محمد كامل عارف	أكتوبر ١٩٩٣
١٧٩ ـ الصداقة (من منظور علم النفس)	تأليف : د/ أسامة سعد أبو سريع	نوفمبر ١٩٩٣
١٨٠ ـ العلاج السلوكي للطفل أساليبه ونماذج من حالاته	تأليف : د/ عبد الستار إبراهيم د/ عبدالعزيز الدخيل د/ رضوى إبراهيم	ديسمبر ١٩٩٣

١٨١ـ الأدب الألماني في نصف قرن	تأليف : د/ عبدالرحمن بدوي	ينـايـر ١٩٩٤
١٨٢ـ الشفاهية والكتابية	تأليف: والتر ج. أونج ترجمة : د. حسن البنا عزالدين مراجعة : د. محمد عصفور	فبرايـر ١٩٩٤
١٨٣ ـ الطاغية	تأليف : د. إمام عبدالفتاح إمام	مـارس ١٩٩٤
١٨٤ ـ العرب وعصر المعلومات	تأليف : د. نبيل علي	أبـريل ١٩٩٤
١٨٥ ـ عندما تغير العالم	تأليف: جيمس بيرك ترجمة : ليلى الجبالي مراجعة : شوقي جلال	مـايـو ١٩٩٤
١٨٦ ـ القوى الدينية في إسرائيل	تأليف : د. رشاد عبدالله الشامي	يـونيـو ١٩٩٤
١٨٧ ـ آلاف السنين من الطاقة	تأليف : فلاديمير كارتسيف بيوتر كازانوفسكي ترجمة : محمد غياث الزيات	يـوليـو ١٩٩٤
١٨٨ ـ الاتجاه القومي في الرواية	تأليف : د. مصطفى عبد الغني	أغسطس ١٩٩٤
١٨٩ ـ عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة	تأليف : جان ـ ماري بيلت ترجمة : السيد محمد عثمان	سبتمبر ١٩٩٤
١٩٠ ـ مقدمة في علم التفاوض السياسي والاجتماعي	تأليف : د. حسن محمد وجيه	أكتـوبـر ١٩٩٤
١٩١ ـ النهاية الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون	تأليف : فرانك كلوز ترجمة : د. مصطفى إبراهيم فهمي مراجعة : عبدالسلام رضوان	نـوفمبر ١٩٩٤
١٩٢ ـ جذور الاستبداد (قراءة في أدب قديم)	تأليف : د . عبدالغفار مكاوي	ديسـمبر ١٩٩٤
١٩٣ ـ اللغة والتفسير والتواصل	تأليف : د. مصطفى ناصف	ينـايـر ١٩٩٥
١٩٤ ـ جوته والعالم العربي	تأليف : كاتارينا مومزن ترجمة : د. عدنان عباس علي مراجعة : د. عبدالغفار مكاوي	فبرايـر ١٩٩٥
١٩٥ ـ الغزو العراقي للكويت	ندوة بحثية	مـارس ١٩٩٥
١٩٦ـ المدينة في الشعر العربي المعاصر	تأليف: د. مختار أبوغالي	أبـريل ١٩٩٥
١٩٧ـ اليهود في البلدان الإسلامية	تحرير : صموئيل أتينجر ترجمة : د. جمال الرفاعي مراجعة : د. رشاد الشامي	مـايـو ١٩٩٥

١٩٨ـ فلسفات تربوية معاصرة	تأليف: د. سعيد إسماعيل علي	يونيو ١٩٩٥
١٩٩ ـ الفكر الشرقي القديم	تأليف : جون كولر ترجمة : كامل يوسف حسين مراجعة : د. إمام عبدالفتاح إمام	يوليو ١٩٩٥
٢٠٠ ـ الزلازل : حقيقتها وآثارها	تأليف : د. شاهر جمال أغا	أغسطس ١٩٩٥
٢٠١ـ جيران في عالم واحد	مراجعة : عبدالسلام رضوان	سبتمبر ١٩٩٥
٢٠٢ ـ الأمم المتحدة في نصف قرن	تأليف : د. حسن نافعة	أكتوبر ١٩٩٥
٢٠٣ ـ التصوير الشعبي العربي	تأليف : د. أكرم قانصو	نوفمبر ١٩٩٥
٢٠٤ ـ الصراع على القمة	تأليف : لستر ثارو ترجمة : أحمد فؤاد بلبع	ديسمبر ١٩٩٥
٢٠٥ ـ المخدرات والمجتمع	تأليف : د. مصطفى سويف	يناير ١٩٩٦

سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ دولة الكويت ـ وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير عام ١٩٧٨ .

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارىء بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفاً وترجمة :

١ ـ الدراسات الإنسانية : تاريخ ـ فلسفة ـ أدب الرحلات ـ الدراسات الحضارية ـ تاريخ الأفكار.

٢ ـ العلوم الاجتماعية : اجتماع ـ اقتصاد ـ سياسة ـ علم نفس ـ جغرافيا ـ تخطيط ـ دراسات استراتيجية ـ مستقبليات .

٣ ـ الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي ـ الآداب العالمية ـ علم اللغة .

٤ ـ الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن ـ المسرح ـ الموسيقا ـ الفنون التشكيلية والفنون الشعبية .

٥ ـ الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية .

أما بالنسبة لنشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي .

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على ان تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على ٣٥٠ صفحة من القطع المتوسط، و أن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته. وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة من الكتاب بلغته الأصلية، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، **والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشرها**. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع ـ المؤلف أو المترجم ـ تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل خمسة عشر فلسا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي أو تسعمائة دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف ومائتا دينار كويتي)، بالإضافة إلى مائة وخمسين دينارا كويتياً مقابل تقديم المخطوطة ـ المؤلفة و المترجمة ـ من نسختين مطبوعتين على الآلة الكاتبة.

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية الأخرى	ما يعادل دولاراً أمريكياً
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات:	أفراد	مؤسسات
دولة الكويت	١٥د.ك	٢٥د.ك
دول الخليج	١٧د.ك	٣٠د.ك
الدول العربية الأخرى	٢٥دولاراً أمريكياً	٥٠دولاراً أمريكياً
خارج الوطن العربي	٥٠دولاراً أمريكياً	١٠٠دولار أمريكي

الاشتراكات / ترسل باسم :

الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص . ب : ٢٣٩٩٦ الصفاة/ الكويت ـ 13100

برقيا : ثقف ـ فاكسميلي : ٢٤٣١٢٢٩

طبع من هذا الكتاب عشرون ألف نسخة

مطابع السياسة ـ الكويت

قسيمة اشتراك

البيان	سلسلة عالم المعرفة		مجلة الثقافة العالمية		مجلة عالم الفكر		سلسلة المسرح العالمي	
	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	دك	دولار
المؤسسات داخل الكويت	٢٥	-	١٢	-	١٢	-	٢٠	-
الأفراد داخل الكويت	١٥	-	٦	-	٦	-	١٠	-
المؤسسات في دول الخليج العربي	٣٠	-	١٦	-	١٦	-	٢٤	-
الأفراد في دول الخليج العربي	١٧	-	٨	-	٨	-	١٢	-
المؤسسات في الدول العربية الأخرى	-	٥٠	-	٣٠	-	٢٠	-	٥٠
الأفراد في الدول العربية الأخرى	-	٢٥	-	١٥	-	١٠	-	٢٥
المؤسسات خارج الوطن العربي	-	١٠٠	-	٥٠	-	٤٠	-	١٠٠
الأفراد خارج الوطن العربي	-	٥٠	-	٢٥	-	٢٠	-	٥٠

الرجاء ملء البيانات في حالة رغبتكم في: تسجيل اشتراك ☐ تجديد اشتراك ☐

الاسم :
العنوان :
اسم المطبوعة : مدة الاشتراك :
المبلغ المرسل : نقداً / شيك رقم :
التوقيع : التاريخ : / / ١٩م

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت.

وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب: ٢٣٩٩٦ ـ الصفاة ـ الرمز البريدي 13100

دولة الكويت

هـذا الكتاب

يتناول هذا الكتـاب أعمال خمسة من كبار المفكرين الفـرنسيين الذين ظهروا في النصف الثـاني من القـرن العشريـن هم كلـود ليفي شتراوس ورولان بـارت وميشيل فوكـو وجاك لاكان وجـاك دريدا. وقد ارتبطت أسماء هـؤلاء المفكرين بمـدرسة بلغت ذروة تأثيرهـا في الستينيات هي المدرسـة البنيويـة، وذلك على الرغـم من أن هذا الارتبـاط لم يرُق لأغلبهم لأنهم ـ باستثناء ليفـي شتراوس ـ لم يريدوا أن يُحسبوا على منهج في الدراسة شعروا بأنه يحدّ من حريتهم الفكرية.

وما يحاول هذا الكتـاب تبيانه هو أن هؤلاء الكتّاب يعـودون ـ رغم اختلاف الحقول التي يعملون بها ـ إلى أصول مشتركة تنبـع جميعها من اللغويات البنيوية التي وضع أسسهـا عالم اللغـويات السـويسري دي سوسير الـذي درس اللغة باعتبارهـا نظاما كامـلا من الرموز في أي لحظة من لحظـات وجوده، وأن هذه الرموز هي رموز اعتباطية تقـوم على مبدأ الاختلاف بين أي منها وأي رمز آخر. والرمـز عند سـوسير يتشكل من دال ومـدلول؛ من سلسلـة صوتيـة (في اللغة المحكيـة) وما تـدل عليه من أفكـار. وقد أخـذ المفكرون الـذين يتناولهم هـذا الكتاب فكرة اللغة المكتملة في أي لحظة من لحظاتها وطبقوها على ظواهر ثقافية أخرى اعتبروها بمنزلة اللغـات المشكّلة من نظم رمزية codes قابلـة للتحليل والفهم على شاكلـة اللغة البشرية التي تنقسم أيضـا إلى نظام نظري يختزنه كل مستخدمي اللغة في أذهانهم، وإلى ممارسـة فعلية لا يمكن فهمها والتفاهم بها من دون ذلك النظـام. وقـد أمكن تتبع مـا يمكن وصفـه بـالمنهج المشترك في أعمالهم التي تتناول أمـورا يبلغ اختلافهـا اختلاف علوم الأنثـروبولـوجيا وعلم النفس والاجتماع والأدب بعضها عن بعض.

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية الأخرى	ما يعادل دولاراً أمريكياً
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات:	أفراد	مؤسسات
دولة الكويت	١٥ د.ك	٢٥ د.ك
دول الخليج	١٧ د.ك	٣٠ د.ك
الدول العربية الأخرى	٢٥ دولاراً أمريكياً	٥٠ دولاراً أمريكيـاً
خارج الوطن العربي	٥٠ دولاراً أمريكياً	١٠٠ دولار أمريكي